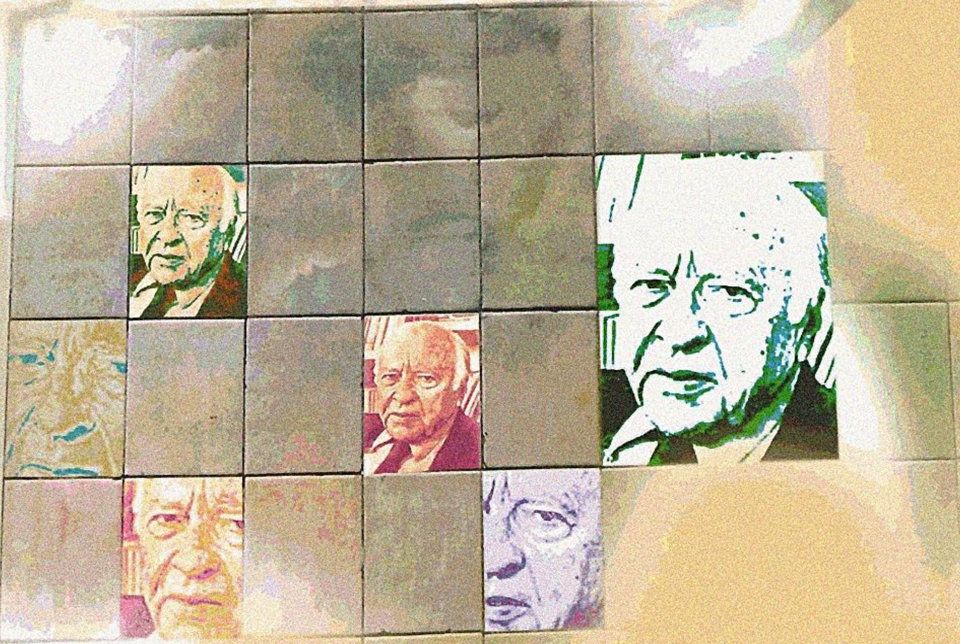
هانز جورج غادامير

بداية الفلسفة

ترجمة

علي حاكم صالح د. حسن ناظم



الكتاب الجديد

هانز جورج غادامير

سيرة غادامير

من أكبر فلاسفة الهرمنوطيقا في القرن العشرين، وكتابه الشاخص على ذلك هو حقيقة ومنهج.

- ولد في ماربورغ بألمانيا في 1900/2/11 وتوفي في هايدلبيرغ في 2002/3/24.
- نال دكتوراه تحت إشراف بول ناتروب، المتخصص في فلسفة أفلاطون، في العام 1922، وأكمل دراسته بكتابة أطروحة عن علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون تحت اشراف مارتن هيدجر وذلك في العام 1928.
- قضى قسطاً كبيراً من حياته في مزاولة التدريس في جامعة هايدلبيرغ.
- من مؤلفاته: حقيقة ومنهج، العقل في عصر العلم، الهرمنوطيقا الفلسفية، بداية المعرفة.

بداية الفلسفة

هانز جورج غادامير

بداية الفلسفة

ترجمة

علي حاكم صالح د. حسن ناظم

دار الكتاب الجديد المتحدة

جميع الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب او تخزينه في نطاق استعادة المعلومات او نقله أو استنساخه باي شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

الطبعة الأولى

ايلول/سبتمبر/الفاتح 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 5001/ 2002

ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-111-1

دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار الكتاب الجديد المتحدة

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،

خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961

بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

إهداء الترجمة

إلىٰ الأستاذ د. حسام الدين الألوسي عرفاناً لعلمه وتعليمه

المترجمان

مقدمة الترجمة

إن تاريخ الفلسفة جزء من الفلسفة؛ لذا فإن أية محاولة لكتابة تاريخ الفلسفة بعامة، أو حقبة فلسفية، أو تاريخ مفهوم، أو مشكلة، أو نظام فلسفي هي بالنتيجة محاولة فلسفية. غير إننا يجب أن نضع تمييزات بين المحاولات التقليدية والمحاولات الأصيلة. وبالطبع ليس بين أيدينا معيار كلي وجاهز للفصل وإصدار الأحكام، ولصق النعوت والأوصاف. ومع ذلك، تحمل المحاولة نفسها مسوغات تمييزها على هذا النحو أو ذاك. إن كلَّ نصٍّ فلسفي، سواء أكان ضمناً أم صراحة، هو قراءة لتاريخ الفلسفة، أو قراءة في تاريخ الفلسفة، غير أن هذا التاريخ ينطوي على تواريخ عدة، وللنصّ الفلسفي تاريخه المميز ولكن غير المستقل.

إن القراءة والتأويل والإنتاج والإعادة التي يمكن أن تسبق كل فعالية من هذه الفعاليات هي أواليات، من بين أواليات أخرى، تعمل على تحريك موجات نصوص هذا التاريخ ودفعها من دون تمحّل أو تنطّع. ويمكن القول أن ليس ثمة شكل نهائي أو قول فصل في هذه الحالة.

في هذه المحاضرات عن بداية الفلسفة اليونانية يعيد هانز

جورج غادامير ـ عرّاب الفلسفة الألمانية الذي ما يزال يهوي معنا نحو قرار قرننا الجديد[1] ـ تأويل البداية؛ بداية الفلسفة اليونانية؛ وكيفية تشكلها، وأهمية هذه البداية والفلسفة اليونانية بالنسبة لتاريخ الغرب المعاصر. فهذا هو الهدف الأساسي الذي يعلن عنه غادامير في مطلع هذه المحاضرات، فهو لا يستدعي لحظة الفكر اليونانية لمجرد أرخنتها أو لمجرد طرح قراءة مختلفة، إنما هو يؤمن أن موضوعة بداية الفلسفة اليونانية تلامس مشكلات الثقافة الغربية الراهنة. فهذه الثقافة لا تجد نفسها في حالة تغير جذري حسب، إنما ثمة غياب أو انعدام الثقة بالنفس حسب تعبير غادامير. وبوسعنا أن ندرج ما يسميه غادامير حالة غياب الثقة بالنفس ضمن تفسيره للثقافة الغربية التي يتهددها ما يمكن تسميته هيمنة التنظيم التقني والعلمي، وتغلغل هذا في جميع أوصال الوجود الغربي، فضلاً عن سيادة العناية المفرط بالمنهج التي قادت إلى انزراع ثنائية الذات الموضوع في تربة هذا الوجود. وهذا كله أفضى إلى تآكل الإحساس بالحياة والشعور بالانطلاق؛ وهما إحساس وشعور كانا أمْيَزَ ما يميز المغامرة الفكرية التي يؤولها غادامير في محاضراته هذه.

ولكن ما معنى البحث عن البداية؟ فهل يبحث غادامير عن الأصل النقي الذي تنداح منه الفلسفة وربما الأشياء أيضاً؟ يحدد غادامير معانيَ عدة لمفهوم البداية؟ فهناك البداية بالمعنى الزماني للأصل، كأن يقال مثلاً إن الفلسفة بدأت مع طاليس أو ربما مع الأدب الملحمي لهوميروس وهزيود. فهذا الإرث يمثل الخطوة

(1) توفي غادامير في شهر آذار/مارس 2002 عن مائة وسنتين أثناء إعدادنا لطبع هذا الكتاب.

الأولى على طريق التفسير العقلاني للحياة والعالم، وهناك معنى للبداية يدلّ ضمناً على النهاية، فهل نصف بداية الفلسفة من منظور انهيارها (دلتاي)، أم من منظور موت الإنسان (فوكو)، أم من منظور التطور الحاصل بين البداية والنهاية، وهناك معنى آخر للبداية يفيد أن بداية الشيء إنما هي شبابه.

ثمة حنين يسكن غادامير، ومن قبله نيتشه وهيدجر، لتلك المغامرة اليونانية. إنه الحنين إلى شباب مفقود على اعتبار أن الفلسفة اليونانية كانت مغامرة فكرية أصيلة أصالة الشاب الذي يشرع في الحياة وهو مطوّق بالغموض، ولكنه يشعر في الوقت نفسه برحابة ما ينطوي عليه أفق الحياة من إمكانيات؛ وبهذا المعنى بالضبط تكون بداية الفلسفة اليونانية. يقول غادامير إن فلاسفة ما قبل سقراط تقصوا وبحثوا عن المصير النهائي من دون أن يعرفوه سلفاً، وهو مصير انبعاث غني بالإمكانيات. لقد كانت الفلسفة عندهم مغامرة فكرية تحددها خبراتهم الشخصية وعلاقتهم بالعالم.

يستهل غادامير تأويله مرحلة ما قبل سقراط ببداية مختلفة. فعلى عكس ما درجت عليه التواريخ المدرسية والأكاديمية التي تتخذ من طاليس، أو هوميروس وهزيود قبله، بداية الفلسفة اليونانية والفلسفة بعامة، يقف غادامير في وسط التيار. فهو يطلّ على هذه المرحلة عبر أفلاطون وأرسطو، وهذان الفيلسوفان هما البوابتان اللتان تدفق عبرهما سيل المرحلة السابقة عليهما. إن أفلاطون وأرسطو كانا باعتبار معين مؤرخين رئيسين لمرحلة ما قبل سقراط، فالمحاورات الأفلاطونية التي كان مؤلفها أفلاطون، وكان سقراط يمثل صوت الراوي فيها، هي مسرحة لهذه المرحلة، ولكنها بكل تأكيد مسرحة تعبر عن رؤى وأفكار أفلاطون نفسه. وكذلك الحال

بالنسبة لأرسطو، فهو وإن اختلف في شكل الكتابة عن أفلاطون وطريقة العرض والمجادلة، فإن وصفه وتشديده وإظهاره لهذا المفهوم أو ذاك إنما يعبّر عن موقف أرسطو وفلسفته. إذن لا يمكن المرور عبر هاتين البوابتين بأمان تام. فهذان الفيلسوفان صوّرا ونقلا أفكار السابقين عليهما بما يتوافق مع اهتماماتهما ومصالحهما الفكرية. إذن يبدو غادامير في تأويله هذا كما لو أنّه يريد تفتيت ذلك التطابق بين النصّ الفلسفي والزمن الاعتيادي، وهو تطابق رسّخه وثبّته التناول السريع والتقليدي الذي يتخذ من التعاقب الزمني سبيله الوحيد للتاريخ.

أخيراً نودّ أن ننوّه بجهود بعض الأصدقاء في قراءة هذه الترجمة، وهمّ ألفبائيًا: حيدر حسن الجواري وسعيد الغانمي وصالح زامل وفلاح رحيم وعلي بدر وعماد حسن ومحمد غازي الأخرس وناظم عودة وهيثم سرحان ويحيى عارف الكبيسي، لهؤلاء المبدعين فضل كلّ طلاوة في هذه الترجمة لما بذلوه من جهد طيّب في قراءة مخطوطة هذا الكتاب، وما من وعورة وخطأ إلا ويتحملهما المترجمان حسب.

كما نودّ أن نثمّن جهود الناشر الأستاذ سالم الزريقاني الذي يحرص دائماً، بمعرفة ثقافية مميّزة، على إظهار مثل هذه النصوص المهمة لثقافتنا العربية.

المترجمان

بين عمّان والدانمارك

كانون الثاني 2002

الفصل الأول

معنى البداية

لكي نقدم الموضوعة التي نعالجها هنا، الموضوعة التي احتفظتْ بفتنة مميزة بالنسبة لي، أودّ أن أرجع إلى ملاحظات من مجموعة محاضراتي الأخيرة في هيلدبيرغ، تلك التي عرضتها عند نهاية العام 1967. ومنذ ذلك الحين، كنتُ أفكر في أنه قد يكون جديراً بالاهتمام مواصلة ما بدأتُه.

إن الموضوعة هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تمثل بداية الثقافة[1] الغربية أيضاً. وهذه الموضوعة ليست مجرد موضوعة اهتمام تاريخي. إنها موضوعة تقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة التي لم تجد نفسها بمواجهة تغيّر جذري فقط، وإنما بمواجهة اللايقين والافتقار إلى الثقة بالذات. ولذلك نحن نكافح من أجل تأسيس ارتباطات بأنواع أخرى من الثقافات

---

(1) كلمة ثقافة هنا تقابل الكلمة الألمانية Kultur.

إجمالاً، الثقافات التي ليست لها أصول في الثقافة الإغريقية بخلاف ثقافتنا. وهذا هو السبب الأول لاهتمامنا بالمراحل الأولى لتطور الفكر الإغريقي. إن مثل هذه الدراسة عن الفلسفة قبل سقراط هي دراسة وطيدة الصلة بموضوعنا. فهي تعمّق فهمنا لقدرنا الخاص، القدر الذي بدأ على نحو دقيق، كما هو حال الفلسفة والعلم الإغريقيين، في تلك السنوات التي بدأ فيها رسوخ سيطرة اليونان على العالم المتوسطي سواء في البحر أم في التجارة. وقد تبع ذلك مباشرة تطور ثقافي سريع. وليس من قبيل المصادفة أن جاءت الفلسفة قبل سقراط من آسيا الصغرى، ومن منطقة ساحلية قريبة من ملطية وإفسوس، أي من الإقليم نفسه الذي هيمنت عليه تجارة منطقة المتوسط وثقافته في ذلك الوقت.

هذه إذن هي الموضوعة التي أعتزم بحثها بحدود معينة من دون الادعاء باستنفادها. إن تناول هذا النوع من الموضوعات لا ينتهي بالوصول إلى غاية مفروضة، ويمكن أن تدرك ذلك بالتأكد من حقيقة أنني أنا نفسي أعود إلى الموضوع نفسه مرة أخرى بعد سنوات عديدة لكي أثير جملة من الأسئلة الجديدة التي ظهرت، أثيرها بطريقة جديدة وشكل مدروس ومفيد.

وفي هذه النقطة، أظنّ أن من المفيد البدء بنظرة منهاجية تقديمية سوف تسوّغ، بمعنى معين، مقتربي: إن الشيء الأساسي في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط هو إنني لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا أبدأ باللغة الإغريقية في القرن

الثاني قبل الميلاد؛ إنني أبدأ بدلاً من ذلك بأفلاطون وأرسطو. وذلك، بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأيّ مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة.

يتطلب هذا الزعم التمهيدي إقامة الدليل عليه. وكما نعلم، فإن الرومانسيين هم أول من وضعوا على عاتقهم مهمة بحث وتقديم تأويل للفلسفة قبل سقراط؛ ذلك التأويل الذي برز من انشغال رومانسي بالنصوص الأصلية. وفي الجامعات الأوربية في القرن الثامن عشر، لم يكن وارداً دراسة النصّ الأفلاطوني أو أيّ نصّ فلسفي آخر بلغته الأصلية. فقد كانت تستخدم الكتيّبات. وحينما اطردت دراسة النصوص الأصلية، كان هذا الاطراد علامة على تغير في الموقف الناشئ من جامعات عظيمة كجامعة باريس وجوتنجن فضلاً عن المدارس الأوربية الأخرى التي حفظت تراث النزعة الإنسانية العظيم مثلما حصل طبعاً في الجامعات والكليات الإنجليزية في المقام الأول.

كان هيجل وشلايرماخر . معلما الفلسفة الألمانيان . أول من فتح أبواب البحث والتأويل الفلسفيين في الفلسفة قبل سقراط. فالدور المهم الذي لعبه هيجل بهذا الصدد كان معروفاً، ولا يقتصر هذا على كتابه «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**» الذي نشره أصدقاء هيجل بعد وفاته. (فقد كانت طبعته غير وافية حقيقة وبقيت هكذا في حقل الفكر الهيجلي، ولكن الأعمال التي نشرت بعد وفاته لم تُحرَّر بالاجتهاد الذي يستحقه

مفكّر بهذا الكِبَر). وفضلاً عن ذلك، ثمة أشياء أخرى في أعمال هيجل تبيّن إلى حدّ بعيد كيف كانت الفلسفة قبل سقراط مهمة بالنسبة لتفكير هيجل. خذ على سبيل المثال بداية كتابه «**علم المنطق**» الذي يرى فيه أن العمل «المنهجي» الذي يفترضه يولّد نفسه عن طريق الوسائل الجدلية في إطار برنامج كانط الشامل عن المنطق المتعالي (الترانسندنتالي). من المفيد أن نقارن هذه البداية بالمخطوطات المبكرة التي عالج فيها هيجل نظام المقولات الكانطية لنرى كيف إن هذه التصورات تتكشف تدريجياً صوب هدف التحول الجدلي إلى الفكرة. وفي كتابات هيجل المبكرة من حقبة يينا Jena، ضاع الفصل الشهير الذي يتناول المنطق؛ وتحديداً ضاع الفصل الأول الذي يعالج الوجود، والعدم، والصيرورة. وقد أضاف هيجل هذا الفصل فيما بعد، كماإأنه عالج فيه شيئاً مبهماً تقريباً؛ أي إنه قدّم ثلاث مقولات من مقولات البداية (أي الوجود، والعدم، والصيرورة) التي هي سابقة على مقولة اللوغوس، وبذلك فهي سابقة حتى على شكل القضية. بدأ هيجل بهذه التصورات البسيطة والمكتنفة بالغموض التي لا يمكن تحديدها رغم كونها متأسسة. وهنا تكمن بداية التفكير الجدلي لدى هيجل؛ البداية التي كان قد حققها أسلوب الفلسفة قبل سقراط. وفي عمل عظيم آخر لهيجل وهو «**ظاهراتية الروح**» نجد الشيء نفسه: فالفصول الأولى يمكن أن تُقرَأ كتعليق مفرد على الفصل في تاريخ الفلسفة المكرّس للفلسفة قبل سقراط، إذ كان هيجل نفسه يلقي محاضرات عنها في ذلك الوقت. ويبدو جلياً لي أن هيجل سمح لنفسه أن ينقاد

بهذه المرحلة الأولى من الطريق الفلسفية في صوغ بناء منهجه الجدلي في التفكير. ولذلك نحن لا نستطيع أن نستنتج فقط أن البحث التاريخي في الفلسفة الكلاسيكية بدأ مع هيجل في القرن التاسع عشر، وإنما بدأ أيضاً الحوار الفلسفي مع الفلسفة قبل سقراط، ذلك الحوار الذي استُهلّ بطريقة جديدة وبلا نهاية.

أما العالم والمفكر الآخر فقد كان فريدريك شلايرماخر عالم اللاهوت الشهير ومترجم أعمال أفلاطون للغة الألمانية. ففي سياق الأدب المترجم من كلّ ثقافة، يبرز إنجاز شلايرماخر كنموذج حقيقي. إنه يشكّل استهلالاً لتعاون جديد بين علماء الإنسانيات كالفيلولوجيين من جهة أولى، والمنظرين كالفلاسفة من جهة أخرى. وفي الوقت الراهن، أدّت إعادة اكتشاف التراث غير المباشر للمذهب الأفلاطوني . عن طريق مدرسة توبنجن التي ضمّت كونراد جيسر وهانز جوكم كرامر (بحسب ليون روبن) . أدّت، كما تعلم، إلى ظهور تعبير جديد هو «الشلايرماخرية Schleiermacherianism» . وقد أشاع هذا التعبير الرهبة بين الألمان، وأظنّ أنه يفتقر تماماً إلى علامة على محتواه. وأرى أن شلايرماخر يستحقّ مأثرة لإتاحته فرصة دراسة أفلاطون مرة أخرى ليس فقط ككاتب وإنما أيضاً كمفكر جدليّ وتأمليّ.

وعلى العكس من هيجل، كان لدى شلايرماخر شعور خاص بالفردية والظواهر. وفي الحقيقة، كان اكتشاف الفرد، في ذلك الوقت، الإنجاز الكبير للثقافة الرومانسية. والتعبير اللافت

الذي مؤداه أن الفرد «يفوق الوصف» ومن ثمّ ليس هناك إمكانية لإدراك فردية الفرد من الناحية التصورية، إنما هو تعبير انبثق في الحقبة الرومانسية. وعلى نحو لا يمكن إنكاره، لم يكن هناك تراث مكتوب خلف هذا التعبير، لكن جوهره واضح سلفاً في المراحل المبكرة للميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية حيث وجد تمييز اللوغوس حدوده في ماهية غير مجزأة.

يجد المرء لدى شلايرماخر تفكيراً جدلياً مرناً وتأملياً فذاً مرفوقاً بمعرفة إنسانية كلاسيكية واسعة ومؤثرة. لقد كتب شلايرماخر بوصفه عالم لاهوت، فضلاً عن أعماله الأساسية، سلسلة من المقالات توخّتْ إقامة تسوية ظاهرية وغير مسوّغة للفلسفة الإغريقية والمسيحية. وبفضله كانت هذه المحاولة رائدة لدراسة الفلسفة قبل سقراط. وقد كتب أحد تلاميذه، وهو كرستيان أوغست براندس، عملاً مهماً عن فلسفة الإغريق[1]، فألهم مدرسة برلين التاريخية من ذلك الوقت إلى وقت إدوارد زيلر.

أودّ الآن أن أقاطع هذه الأفكار بصدد البدايات نفسها للتأريخ الرسمي للفلسفة قبل سقراط لأثير سؤالاً ذا طبيعة نظرية: ماذا يعني القول إن الفلسفة قبل سقراط هي بداية، «**مبدأ principium**»، للتفكير الغربي؟ وماذا نعني هنا بـ«المبدأ»؟ إذ هنالك تصورات عديدة ومتنوعة للمبدأ. وعلى سبيل المثال، من الواضح أن الكلمة الإغريقية «archê» تتضمن معنيين لـ«المبدأ»، أي المبدأ بالمعنى

---

(1) عنوانه: المرجع في تاريخ الفلسفة الإغريقية والرومانية Handbuch der Geschichte der Griechisch-romischen Philosophie.

الزمني للأصل والبداية فضلاً عن المبدأ بالمعنى الفلسفي. المنطقي التأملي. سوف أهمل لبرهة حقيقة أن البداية، طبقاً للاستعمال القروسطي، تعني أيضاً وبشكل عام «الفلسفة»؛ بمعنى طائفة من المبادئ التي تشكل مذهباً. وبدلاً من ذلك، سوف أشغل نفسي بمظاهرَ وآفاقٍ عديدة عن تصور المبدأ principium بمعنى «البداية»[1]. والكلمة الألمانية «Anfang» تثير دائماً صعوبات في التفكير. فعلى سبيل المثال، ليس ثمة مشكلة بصدد بداية العالم أو بداية اللغة. ولسرّ البداية جوانب تأملية جمة، ولذلك سيكون من المهم تناول أساس المشكلات المندسّة فيه.

وبمعنى معين، رأى أرسطو الجدل المتأصل في هذا التصور. ففي كتاب الطبيعة (لاسيما في الكتاب الخامس كما أظنّ)، يجادل في أن الحركة تنتهي بالسكون؛ لأنه عند نهاية الحركة يجب أن يكون هناك شيء ما يبقى شاخصاً هناك وتاماً. ولكن ما بدايتها؟ ومتى تبدأ الحركة؟ ومتى تنتهي؟ ومتى يبدأ ما هو حيّ بالموت؟ ومتى يبدأ الموت؟ فعندما يموت شيء ما فإن لحظة بدايته لا تعد ذات أهمية. وهذا الأمر مشابه لسرّ الزمن الذي لم يمرَّ من دون ملاحظة في إطار جدل أرسطو: أي إنه ليس للزمن بداية؛ لأن اللحظة التي نفترضها لحظة أولى تجعلنا حتماً نفكر باللحظة الأخرى أيضاً، أي اللحظة الأسبق. وإذن ليس ثمة مهرب من جدل البداية هذا.

إن كلّ ما يعنيه هذا بالنسبة لموضوعتنا واضح. فمتى بدأ

(1) كلمة البداية هنا تقابل الكلمة الألمانية Anfang.

تاريخ فلسفة ما قبل سقراط؟ هل بدأ مع طاليس كما يخبرنا أرسطو؟ وهذه إحدى المسائل التي سنتناولها في مناقشتنا. وفي الوقت نفسه، سيتوجّب علينا هنا أن نلاحظ، فيما يتعلق بالبداية، أن أرسطو ذكر هوميروس وهزيود أيضاً، وهما أول مؤلفيْن نُظر إليهما كلاهوتيين، وربما يكون من الحق أن التراث الملحمي العظيم يمثل ـ سلفاً ـ خطوة على طول الطريق صوب التفسير العقلاني للحياة والعالم، وهي الخطوة التي استهلتها الفلسفة قبل سقراط بشكل تام.

ولكن، كان هناك شيء آخر، مادة شديدة الغموض؛ شيء يسبق التراث المكتوب بأسره، ويسبق الأدب الملحمي والفلسفة قبل سقراط أيضاً؛ تلك هي اللغة التي كان يتكلمها الإغريق. فاللغة أحد الألغاز العظيمة في التاريخ الإنساني. كيف تشكّلت اللغة؟ إنني أتذكر جيداً ذلك اليوم بماربورغ، عندما كنتُ يافعاً، كيف تحدّث هيدجر عن اللحظة التي رفع فيها الإنسان رأسه للمرة الأولى وطرح سؤالاً على نفسه. إن اللحظة التي يبدأ فيها شيء ما تشغل الفهم الإنساني فيتساءل: متى كان ذلك؟ وأصبح هذا الأمر الموضوع الكبير للنزاع فيما بيننا. مَنْ كان أول إنسان رفع رأسه؟ هل هو آدم؟ أم طاليس؟ وإنْ كان أيّ شيء، فإن هذا الأمر يؤثر فينا اليوم كونه أمراً مثيراً للضحك، ونحن، في الحقيقة، ما نزال جِدُّ صغار في مسيرة الزمن. ومع ذلك، ربما أشارت هذه المناقشة إلى شيء ذا دلالة حقيقية، شيء ما مرتبط بالسرّ المحيِّر للغة. إن اللغة، طبقاً لتعبير لاشكّ في أنه عائد إلى نيتشه، من ابتداع الله.

لنعد إلى اللغة الإغريقية: قدّمت الإغريقية سلفاً إمكانات تأملية وفلسفية من نوع خاص. وهنا أودّ أن أذكر اثنين منها فقط. الأول معروف جداً كخاصية أكثر خصباً للغة الإغريقية (وهي بالمصادفة خاصية مشتركة في اللغة الألمانية)، أعني بها استعمال المحايد neuter الذي يتيح لها تقديم الموضوع القصدي للفكر بوصفه ذاتاً. وعلاوة على ذلك، هناك دراسات برونو سنيل وكارل رايتهارت، هذين المعلمين العظيمين اللذين حظيتُ بفرصة طيبة للتقرّب منهما. فقد قاما بتوضيح كيف أن التصور يعلن عن نفسه سلفاً في هذا الاستعمال للمحايد. وفي الحقيقة، ثمة شيء ما مبيَّن في استعمال المحايد الذي لا يوجد لا هنا ولا هناك، ومع ذلك فهو مشترك بين الأشياء كلها. يدلّ المحايد في الشعر اليوناني، كما في الشعر الألماني، على شيء كليّ الوجود، على حضور شمولي. فهو لا يؤثر في كيفية وجود ما، وإنما في كيفية الفضاء الكلي لـ«الدازين»[1] الذي تتجلى فيه الموجودات.

أما الخاصية المميزة الثانية فهي واضحة أيضاً. وهي وجود

---

(1) لقد رأى هيدجر استحالة ترجمة هذا المصطلح إلى أية لغة أخرى. والمصطلح يتألف من مقطعين: (sein الوجود)، و (Da هنا أو هناك). ومعناه الحرفي (الوجود ـ هناك). «ويمكن القول بأن كلمة الـ Dasein تعني في لغتها الأصلية الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يقصد بها معنى مزدوجاً: «الموجود العيني الفرد الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود وكينونة الوجود الإنساني التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني». الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، د. صفاء عبد السلام علي جعفر، منشأة المعارف، مصر، 2000، ص106. المترجمان.

الفعل الرابط (المساعد) copula . أي استعمال فعل الكينونة (to be) لربط المسند بالمسند إليه . الذي يؤسس بنية الجملة. وهذه أيضاً مسألة أساسية، ولكننا بحاجة إلى أن نضع نصب أعيننا أن الفعل الرابط لم يكن مؤثراً بعدُ في الأنطولوجيا أو في التحليل التصوري للوجود الذي بدأ مع أفلاطون، أو ربما مع بارمنيدس، كما إنه لم يبلغ مستوى الاستنتاج النهائي في التراث الميتافيزيقي الغربي.

يظهر لي هنا أنني أنسى أن أنوّه بمسألة لا نفكّر فيها بما يكفي حسب رأيي، وظلتْ تثير اهتمامي لفترة طويلة. إنها مسألة تبنّي الإغريق للأبجدية. وبالمقارنة مع أنواع أخرى من الكتابة . تلك التي تستخدم الكتابة الصورية والكتابة المقطعية ـ تكون الأبجدية عملاً تجريدياً مذهلاً. وبطبيعة الحال، فإن الإغريق لم يبتكروا الكتابة الأبجدية، ولكنهم أخذوها واستكملوها بإدخال الصوائت في الأبجدية السامية. واستغرق هذا الأخذ مائتي عام على الأكثر. إذ لا يمكن تصوّر هوميروس مثلاً من دون مقدمة عامة عن الكتابة الأبجدية.

يبيّن هذا كله التعقيد الذي يتعلق بمعنى البداية بالمعنى الأول. وكما نرى، فيما يتعلق بمعنى البداية هذا، أن هناك مجموعة من البدائل تكون جلية للنظر: هذه البدائل هي طاليس، والأدب الملحمي، وسرّ اللغة الإغريقية، والكتابة.

أظنّ أن من الضروري، في هذه النقطة، التقيّد بدقة بحقيقة أن شيئاً ما يمثل بداية وحيدة فيما يتعلق بنهاية أو هدف.

وفيما بين هذين الاثنين، البداية والنهاية، يشخص ارتباط غامض. فالبداية تتضمّن دائماً النهاية. ومتى ما نخفق في التنويه بما تشير إليه البداية، نقول إن ثمة شيئاً ما فارغاً من المعنى. والنهاية تحدد البداية، وهذا هو السبب في أننا نواجه مصاعبَ كثيرة. إن توقع النهاية هو شرط أساسي لمعنى البداية المتجسد.

نحن هنا نعالج بداية الفلسفة. ولكن ما الفلسفة؟ يزوّد أفلاطون كلمة «فلسفة» بتوكيد ظاهري ومنافٍ للعرف بلا شك، فالفلسفة بالنسبة له كانت كفاحاً مطلقاً من أجل الحكمة والحقيقة. فأفلاطون يرى إلى الفلسفة لا على أنها حيازة المعرفة، بل الكفاح من أجل المعرفة فقط. وهذا لا يتطابق مع الاستعمال المألوف لمصطلحيْ «الفلسفة» و«الفيلسوف». فقد كانت كلمة «الفيلسوف» تشير عادة إلى شخص مستغرق كلياً في التأمل النظري، ولذلك يحبّ أحدهم أنكساجوراس الذي أجاب عن مسألة السعادة بالقول إنها تكمن في مراقبة النجوم. ومهما تكن الفلسفة، بوصفها كفاحاً من أجل الحكمة وبوصفها حيازة للحكمة، فإن لها بحسب تنظيمها ميداناً أوسعَ من الميدان الذي نعزوه لها اليوم، وهو مزيج من عصر التنوير والأفلاطونية والنزعة التاريخية. ليس ثمة فلسفة، بالمعنى الراهن، من دون العلم الحديث. والفلسفة بمعناها الأسمى هي دراسة العلم الأسمى، ومع ذلك علينا في النهاية أن نعترف بأن الفلسفة، من جهتها، ليست، في الحقيقة، علماً كالعلوم الأخرى.

وهكذا فإن البداية والنهاية ملتحمتان ببعضهما ولا يمكن

أن تكونا منفصلتين. يعتمد الشيء الذي يتضح أنه بداية وطبيعة الاتجاه الذي سيسلكه، يعتمد على الهدف.

في هذه العلاقة بين البداية والنهاية، يمكننا أن نبدأ بتبيّن إحدى المشكلات الرئيسة في تحليل الحياة التاريخية، أي مفهوم الغائية أو التطور إذا استخدمنا تعبيراً راهناً. وكما تعلم، فإن هذه المشكلة هي إحدى المشكلات المعروفة في النزعة التاريخية الحديثة. ومع ذلك، فإن مفهوم التطور لا يؤثر في التاريخ على الإطلاق. وبتعبير واضح، فإن التطور نفي للتاريخ. وفي الحقيقة، يعني التطور أن كلّ شيء معطى سلفاً في البداية؛ أي إنه مغلّف في بدايته. ويصحّ بالضرورة أن التطور هو مجرد صيرورة مرئية، وعملية مدروسة، إذ إنه يُدخل نفسه في النموّ البيولوجي للنباتات والحيوانات. وعلى أية حال، فإن هذا يعني أن «التطور» يتضمن دائماً ارتباطاً طبيعياً. وبمعنى معين، فإن الخطاب عن «التطور التاريخي» يضمر شيئاً من التناقض. وحالما يكون التاريخ حركياً، فإن ما يعدّ مهماً ليس المعطى، وإنما ما هو جديد قطعاً. وبقدر ما لا يوجد جديد، ولا ابتكار، ولا شيء مأمول، لا يكون ثمة تاريخ للارتباط. ويعني القدر أيضاً عدم إمكانية التنبؤ المطردة. ولذلك، فإن مفهوم التطور يشمل التعبير بالاختلاف الأساسي الذي يوجد بين كيفية عمل الطبيعة والحوادث المتقلبة، وظروف الحياة الإنسانية. إن ما يشمل التعبير هنا هو التعارض الأصلي بين الطبيعة والروح.

إذن، كيف نفهم أطروحتي، طبقاً للبداية التي تعتمد على

الهدف؟ وربما بالمعنى الذي تُتخذ فيه غاية الميتافيزيقا على أنها تمثل هذا الهدف؟ وقد كان هذا هو جواب القرن التاسع عشر. في فصل كُتب ببراعة، وصف فلهلم دلتاي ـ وهو أحد أتباع شلايرماخر ومدرسته ـ في كتابه «**مقدمة للعلوم الإنسانية**» بداية الميتافيزيقا من وجهة نظر إخفاقها. فبالنسبة لدلتاي، يمثل القرن التاسع عشر حقبة فقدت فيها الميتافيزيقا سلطتها لصالح الوضعية المنطقية للعلوم. وبهذا المعنى، صار من الممكن الحديث عن نهاية الميتافيزيقا، ونتيجة لذلك أمكن الحديث أيضاً عن بدايتها بالطريقة التي وضعها أرسطو في كتابه الأول عن «**الميتافيزيقا**» حيث أشار إلى أن طاليس هو أول شخص استند إلى التجربة والدليل في تفسيراته بدلاً من رواية الأساطير الإلهية.

أما المفهوم الآخر للنهاية، المفهوم المرتبط بما ورد في أعلاه، فهو المفهوم الذي صاغ الهدف طبقاً للعقلانية العلمية أو الثقافة العلمية. وفي هذه الحالة، نحن نعالج الشيء نفسه تقريباً، وإنْ يكن من منظور مختلف. حين تُختتم الميتافيزيقا، في الحالة الأولى، في القرن التاسع عشر بعد تقدّم ناضج لألفي عام، يتمّ النظر، في الحالة الثانية، إلى العقلانية العلمية ـ ومعها الميتافيزيقا ـ كمحددة لهدف الإنسانية عموماً. وبهذا الصدد، يمكن للمرء أن ينوّه بالشعار الآتي: «من الميثوس إلى اللوغوس»، تلك العبارة التي نشدت إدراك التاريخ الكلي للفلسفة قبل سقراط في صيغة واحدة شاملة. وما يزال معروفاً على نطاق واسع مفهوم ماكس فيبر عن نزع السحر والجلال عن العالم، أو حتى المفهوم الهيدجري عن نسيان الوجود. وعلى أية

حال، عندما حققنا الإدراك التدريجي اليوم، ربما لا يكون واضحاً جداً أن نهاية الميتافيزيقا هي الهدف الذي اتجه صوبه مسلك التفكير الغربي منذ البداية.

وعلاوة على ذلك، ثمة تصور ثالث أكثر جذرية للهدف: وهو نهاية الإنسان. وهذه فكرة لا نعرفها من فوكو فقط، بل لأن مؤلفين عديدين قدّموها أيضاً. ويبدو لي أن هذه الفكرة لا تمثل منظوراً يمكننا أن نستمدّ منه تعريفاً مقنعاً لمفهوم البداية. لأن تحديد النهاية، في هذه الحالة، إنما هو تحديد غامض وضبابيّ مثل تحديد البداية.

بيد أن ثمة معنى آخر لـ «البداية»، ويبدو لي أن هذا المعنى مثمر ومناسب إلى حد بعيد. اتضح هذا المعنى عندما تحدثتُ عن البدء وليس عن البدئي. فالتعبير «بدئية الوجود» يشير إلى شيء لم يتحدد بعدُ بهذا المعنى أو ذاك، ولم يتحدد بعدُ باتجاه هذه النهاية أو تلك، ولن تتحدد بعدُ ملاءمته لهذا التمثيل أو ذاك. وهذا يعني أن احتمالات عديدة ـ وبضمنها العقل طبعاً ـ تبقى ممكنة. وربما يكون المعنى الحقيقي للبداية هو الآتي: أن يعرف المرء بداية شيء ما يعني أن يعرفه في نشأته الأولى؛ وبهذا أنا أعني تلك المرحلة من حياة الوجود الإنساني التي لم تُدرَك فيها الخطوات التطورية العينية والواضحة بعدُ. فالشابّ ينطلق من اللايقين ولكنه في الوقت نفسه يشعر بالإثارة من الإمكانيات التي تكمن في المستقبل. (واليوم فإن هذه التجربة الأساسية للشباب مهددة بالتنظيم المفرط لحياتنا إلى حدّ أن الشابّ، في النهاية، لم يعد

يعرف أو إنه يعرف بشقّ الأنفس الشعور بالانطلاق في الحياة، والتصميم الممتع لحياته انطلاقاً من تجربته المعيشة الخاصة). يقترح هذا القياس حركة تنفتح أولاً ولا تتثبّت إلاّ بتجسيد نفسها في اتجاه معين وبتحديد مطرد أبداً.

أعتقد أن هذا هو المعنى الذي يجب أن نتحدث فيه عن البداية التي تستهلّ فلسفة ما قبل سقراط. ففيها بحث من دون معرفة الغاية الجوهرية، وهدف التدفق المليء بالاحتمالات. إنها تأتي مفاجأة عندما نكتشف أن البعد الأهمّ في التفكير الإنساني ينفتح بذاته في هذه البداية. ويطابق هذا الاكتشاف بطريقة ما بصيرة هيجل الحدسية حينما بدأ كتابه «**المنطق**» بسرّ وحدة الوجود والعدم. حتى إنه أشار إلى الدين في هذا السياق لكي يوحي بأنه ليس، ببساطة، كلمة فارغة، وليس مجرد منظور يفقد ذاته في اللاتحديد، بل هو محدد بحقيقة أنه يمثل الكمونية potentiality، أو الاحتمالية virtuality كما أحبّ أن أعبّر؛ لأن الكمونية potentiality هي على الدوام إمكانية الواقعية actuality الحقيقية، في حين تكون الاحتمالية virtuality مفتوحة؛ بمعنى أنها تتجه صوب مستقبل غير محدد.

أخيراً، أودّ أن أشير إلى أن البداية ليست شيئاً منعكساً بل هي شيء مباشر. وبحسب رأيي، فإن خطاب «البداية» هو خطاب انعكاسي إلى حدّ أنه يوضح شيئاً ما لم يمثل بعدُ مرحلة في مسار الانعكاس، بل هو، بدلا من ذلك، مفتوح على تجربة عينية كما حاولتُ أن أعبر عن ذلك من خلال المقارنة بالشباب.

الفصل الثاني

المدخل الهيرمنوطيقي للبداية

إن الشيء الأساسي الذي يتخلل ملاحظاتي هو أن نضع نصب أعيننا الدور الذي يلعبه المنطق الهيجلي بوصفه النقطة المرجعية لكتابة تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر. وثمة أسماء بارزة مثل إدوارد زيلر أو فيلهلم دلتاي وثيقة الصلة بتراث المنطق الهيجلي. وأنا عندما أناقش مقولات المنطق الهيجلي الأولية فإنني أرفض الزعم الذي خلاصته أنها كلها تتعلق بالوجود واللاوجود. ذلك أن العدم لا يعني اللاوجود، إنما يعني العدم بالضبط. وهناك نقطة رئيسة في مجادلتي تؤكد أن المقولات الثلاث الأولى في الواقع ليست مقولات إطلاقا لأنها لا تحيل على أي شيء. بل هي، بمقابل ذلك، مجرد نقاط توجيه، وهذا أثر بالغ الأهمية إنْ أردنا أن ندرك أنّ فهمنا للبداية التي تنبثق من النهاية ليس فهماً محدداً أبداً. كما أنه لن يكون الكلمة الفصل، ذلك لأن حركة التأمل نفسها تتخذ مكانها ضمن سياق تراث اللابداية واللانهاية.

ويصرّ هيجل أيما إصرار على أن هذه المسألة ليست مسألة حركة وعي ذاتي، بل مسألة حركة أفكار. ومع ذلك، فإن الذهاب إلى القول إن الأفكار والتفكير في هذه الأفكار، وهذان يشكلان قطبين منفصلين، إنما هو في الحقيقة طريقة سطحية في النظر إلى الأمور. وفي واقع الأمر، إن المنطق الهيجلي هو منطق إغريقي تماماً ما دامت الفلسفة الإغريقية لا تعرف سوى الأفكار، ولا تعرف شيئاً عن الوعي الذاتي. إن مفهوم العقلnous ليس سوى ظهور مبكر للانعكاسية بحد ذاتها، وهذه الانعكاسية لا تتمتع بعدُ بطبيعة الذاتية الديكارتية الحديثة. وهذا بطبيعة الحال يرجئ المشكلة. وفي النهاية، أي في المعرفة المطلقة، يبطل الاختلاف بين الفكرة وحركتها، وهذه الحركة هي من دون شك حركة التفكير التي ننظر إليها على أنها تشبه عملية عرض الأفكار على جدار.

وأود أن أزيد على سبيل التوضيح أن المعاني الثلاثة لمفهوم «البداية» التي تطرقت إليها في الفصل الأول هي معانٍ لا ينفصل أحدها عن الآخر. إذ يجب أن تفهم على أنها ثلاثة جوانب للشيء نفسه. وهذه المعاني هي: المعنى التاريخي/ الزماني، والمعنى الانعكاسي في ما يتعلق بالبداية والنهاية، وأخيراً ذلك المعنى الذي ربما يوحي بالفكرة الأرجح والأكثر أصالة لمفهوم البداية؛ أعني به مفهوم البداية التي لا تعرف سلفاً أي طريق سوف تسلكه. وأنا أحدد هذه الأقسام الثلاثة كمقدمة تساعد على تسليط الضوء على فلسفة ما قبل سقراط. وفي أيّ حال، فإن البداية طبقاً لهذه المقدمة لا تعطى لنا على نحو

مباشر، إنما بالأحرى يجب العودة إليها من نقطة أخرى. وبهذه الطريقة أتفادى تماماً إقصاء العلاقة الانعكاسية بين البداية والنهاية، وهذه مسألة رغم كل شيء تتعلق بتطبيق مفهوم أفترضه أنا، مفهوم سيكون بذلك مرحَّلاً إلى ميدان تاريخ الفلسفة وأصلها في الثقافة الإغريقية. إن العناية التي أولتها الرومانسية وهيجل وشلايرماخر بتراث مرحلة ما قبل سقراط، تؤكد كما شددت على ذلك من قبل، أهمية الحركة الزمانية وتاريخ نمو مضمون الروح. وهنا بوسعنا أن نستذكر تأكيد هيجل الشهير الذي يفيد أن ماهية الروح تكمن في حقيقة أن ظهورها يتجلى في الزمن والتاريخ.

والموضوع هنا لا يدرَس في مجمل تطور الثقافة الأوربية في القرن التاسع عشر. وفي مقالة نشرت باللغة الإيطالية[1]، كنتُ قد قدمتُ وصفاً عاماً لأعظم مؤولي القرن التاسع عشر لمرحلة ما قبل سقراط. وأريد أن أنوّه هنا بشخصيتين فقط تمثلان كلاً من التأويل التاريخي والمجادلة بصدد مبادئ ومناهج ما يسمى بمشكلة التاريخ[2] التي تتفشى في إطار الثقافة الألمانية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وزيادة على ملاحظاتي هذه، سوف أضيف تعليقاً على ما أسميه التاريخ

(1) I presocratici in volume 3 of question di storiografia filosofica edited by vittorio mathieu brescia editrice la scuola 1975 , 13-114.

(2) يدل مصطلح (مشكلة التاريخ) على تقنية في تأويل التاريخ بموجب المشكلات التي يدركها المرء ضمن التاريخ نفسه. ولسوء الحظ ليس ثمة طريقة بارعة لتقديم هذا المصطلح باللغة الإنجليزية.

الفعال، وهو تعبير مرتبط بالهرمنوطيقا، الذي يؤدي دوراً مركزياً في مجمل الفلسفة التي تقوم على اللغة والفهم والتأويل.

قبل كلّ شيء، أودّ أن أنوّه بإدوارد زيلر وبعمله العظيم المكرس للفلاسفة الإغريق. وقد كان عمله هذا معروفاً بإيطاليا لسبب وجيه. فالمجلدات الخمسة من الطبعة الإيطالية الأخيرة إنما هي مجموعة كنوز نفيسة من المعرفة العلمية. وقد قام رودولف موندولوف وأتباعه بتوسيع وتحرير الطبعة الإيطالية آخذين بعين الاعتبار التقدم في ميدان الفلسفة القديمة. فموندولوف بمعرفته الواسعة وأحكامه الصائبة نجح في تجديد عمل زيلر الكلاسيكي، وحفظه في مظهر جديد.

لنعد الآن إلى عمل زيلر نفسه، والسؤال الذي يثار هو: ماذا يقدِّم لنا عمل زيلر ؟ كان إدوارد زيلر في الأصل عالم لاهوت أفضت به اهتماماته إلى تاريخ الفلسفة والبحث التاريخي. وهكذا قدم إسهامات عديدة عنيت باتجاهات النزعة التاريخانية الألمانية. إن الأساس التصوري الذي يستند إليه زيلر هو النزعة الهيجلية المعتدلة. وقد قاده هذا إلى اكتشاف معنى معين في تطور الفكر الفلسفي لاسيما الفكر الإغريقي. فوجد معنى ما في هذا التطور، ولكنه معنى لا يتناسب مع تصور هيجل لضرورة التطور. وفضلاً عن ذلك، حتى لو أقررنا بأن توازياً تاماً بين التطور المنطقي للأفكار وتقدمها في تاريخ الفلسفة لا يمكن أن يكون مقبولاً بلا تحفظ، فإن تأويل التراث الفلسفي على وفق المخطط الهيجلي هو لحد الآن تثبيت

لطريقتنا في التفكير. وبأيّ حال يمثل هذا نزعة زيلر الهيجلية المعتدلة، وأودّ الآن أن أعرض مثالاً يوضح إجرائية هذه النزعة:

إن العلاقة بين بارمنيدس وهيرقليطس هي كما نعرف موضع جدل واسع، إذ يقول فريق إن بارمنيدس ينتقد هيرقليطس، ويزعم الفريق الآخر أن هيرقليطس هو ناقد لبارمنيدس، ومع ذلك يقول هذا الفريق الأخير إنه لا توجد هنا على الأرجح علاقة تاريخية على الإطلاق. ولعل الحقيقة تتمثل في أن أحدهما لم يعرف شيئاً عن الآخر. والراجح ألا صلة تربط أحدهما بالآخر في الأقل خلال فترات إبداعهم المتعاقبة ما دام هيرقليطس قد عاش في إفسوس، وبارمنيدس في إليا. فلماذا تثير أطروحتي هذه نوعاً من البلبلة؟ والجواب عن ذلك بيِّن: ذلك أن هيجل ما زال إلى يومنا هذا له اليد الطولى في كل شيء بحيث إن المؤرخ يجد من المعقول أن جميع الأشياء مرتبطة معاً في تطور المعرفة التقدمي. إن طريقة التفكير التاريخية هذه التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ويظهر أنها ما زالت تتمتع بنوع من المعقولية بالنسبة لنا إلى يومنا، تبدو لي مثالاً حياً على التراث الهيجلي الحي، ذلك التراث الحاضر بقوة لدى زيلر. وعلينا أن نضع هذا التراث نصب أعيننا اذا أردنا أن ندرك الحدود التي وقف عندها زيلر عندما أخذ يمارس تأويل النصوص.

وكما يتبدى لنا شبح هيجل خلف شخصية زيلر، كذلك

شلايرماخر ـ وهو نقطة مرجعية أخرى في القرن التاسع عشر فيما يتعلق بتاريخ مرحلة ما قبل سقراط ـ يظهر للعيان خلف شخصية فيلهلم دلتاي. وهنا أود أن أذكِّر، باختصار شديد، بما يبدو لي أمراً أساسياً لدى دلتاي؛ وأعني بذلك مفهوم البنية. وهذا المفهوم مستخدم هنا بطبيعة الحال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الخاص الذي اكتسبه في البنيوية المعاصرة. إن تدشين دلتاي لهذا المفهوم في النقاش الفلسفي يُعدُّ مساهمة لافتة للنظر، فهو يؤشر مقاومة العلوم الإنسانية لغزو المنهجية الطبيعية العلمية. ففي وقت كانت تشغل فيه نظرية المعرفة موقعاً مهيمناً، أبدى دلتاي جرأة في اتخاذ موقف مناهض للنزعة السائدة في فرض المنطق الاستقرائي ومبدأ السببية نماذج وحيدة في تفسير الوقائع.

ولهذا، فإن البنية في هذا السياق تعني أن هناك سبيلاً آخرَ لفهم الحقيقة إلى جانب البحث في الأسباب. فالبنية تدل على ترابط معين بين أجزاء شيء ما إلى حد لا تكون هناك أسبقية معينة لجزء على آخر، وهذا ينسجم مع النقد الغائي في كتاب كانط «**نقد ملكة الحكم**»، حيث يبرهن في هذا الكتاب على شيء بالغ الوضوح وهو أن ليس في الكائن العضوي الحي عضو يشغل الموقع الأول ويضطلع بالوظيفة الرئيسة دون سائر الأعضاء، إنما الأمر على العكس من ذلك تماماً، فجميع أعضاء الكائن متحدة، وجميعها تساعد على إنجاز الوظيفة. وعلى الرغم من أن تعبير «البنية» ينحدر من العمارة والعلوم الطبيعية، يتناول دلتاي هذا التعبير على نحو استعاري. فالبنية لا تعني أن

هناك سبباً تعقبه نتيجة، إنما هي ذات علاقة بتفاعل النتائج.

وبناء على ذلك يستحضر دلتاي مفهوماً آخرَ كانت له أهمية بالغة بالنسبة لي، ألا وهو مفهوم قالب دمج النتائج matrix of effects، وهو مفهوم لا يركز على التمييز بين السبب والنتيجة، بل يركز على الصلة الوثيقة التي تربط نتيجة بأخرى. وكما يسري هذا الكلام على الكائن العضوي يسري على العملَ الفني؛ فاللحن ليس مجرد متتالية أنغام. إن للحن خاتمة، وهو يجد تحققه في هذه الخاتمة، والسمة البارزة التي يميزها المستمع اللبيب، لا سيما مستمع الموسيقى المعقدة، هي كما نعرف حادثة تبرز من بين البقية، وهي اللحظة التي يبلغ فيها العمل الموسيقي نهاية ما ليعقبه التصفيق لكون العمل قد حقق نفسه في الخاتمة.

والعمل الفني كما الكائن العضوي يشكل قالباً لدمج النتائج حسن البناء، وهكذا فما دمنا نظل في عالم الاستطيقا فلن يكون هناك توجه نحو تفسير العمل الفني تفسيراً سببياً، إنما يقوم تفسيره بالأحرى على مفاهيم كالتناغم والتفاعل؛ أي يقوم على مفهوم البنية. لذلك يتوسل دلتاي هذه الطريقة في النظر إلى الأمور في تسويغه أصالة العلوم الإنسانية واستقلاليتها. وفي الحقيقة، تنطوي العلوم الإنسانية على نمط جلي من الترابطات البنيوية، وعلى صيغة لفهم هذه الترابطات مختلفة غاية الاختلاف عن الإجراءات التي تعمل عليها العلوم الطبيعية. (فالعلوم الطبيعية كانت تفهم آنذاك على وفق مصطلحات ميكانيكية).

الإشكال الذي نعاينه الآن يتناول المدى الذي نستطيع

بلوغه في نقل طريقة التفكير هذه، أي التفكير بموجب الترابطات البنيوية، إلى ميدان فلسفة ما قبل سقراط. فهل ثمة عمل أصلي هنا؟ وهل ثمة نص في ميدان فلسفة ما قبل سقراط يفي تماماً في تقديم نفسه بطريقة تكشف ترابطاته الداخلية؟ في الواقع، ليس لدينا سوى شذرات واقتباسات تعود لمؤلفين متأخرين، وهي في الغالب مجرد إلماعات وتحريفات. وباختصار، إن تطبيق مبدأ البنية المستمد من الخبرة الجمالية على تراث غير محدد المعالم كتراث ما قبل سقراط إنما هو أثر بالغ التكلف.

وبوسعنا أن نزيد على هذه الصعوبة ملاحظة أعم ذات أهمية عظيمة بالنسبة لي. إننا عندما نلاحظ أو نستمع إلى عمل، فإننا ننشغل بتراثنا، فإدراك الأهداف والبنية الداخلية وسياق العمل لا يكفي لإزالة أفكارنا أو أهوائنا المسبقة التي تنشأ عن حقيقة أننا نتجذر في تراثنا.

والمثال الساطع لتوضيح هذه المشكلة موجود في كتاب دلتاي «**مدخل إلى العلوم الإنسانية** **Introduction to the Human Sciences**». ففي الجزء الثاني من هذا الكتاب يصف دلتاي أصل الميتافيزيقا العلمية وتطورها وانحطاطها. وإنه لأمر مدهش تصوير دلتاي للمغامرة التي شرع فيها الإغريق ـ وهي في نظره مغامرة عقيمة ـ عندما حاولوا أن يعقلنوا الصور الدينية والتأملية والشعرية والأسطورية عقلنة علمية. فالميتافيزيقا العلمية بالنسبة له هي نفسها متناقضة بذاتها، فهي تحركها الرغبة في التعبير عن جوانب الحياة

العميقة تعبيراً علمياً على الرغم من أن هذه الجوانب لا تقع ضمن نطاق العلم. وتأويل دلتاي لديمقريطس يجسد على نحو رائع هذه الحالة. لقد كان ديمقريطس آخر المفكرين المهمين في عصره، وفي الواقع لم ينل ديمقريطس التقدير الذي يستحقه؛ لأن التاريخ الإنساني قد سادته ميتافيزيقا تستند إلى فكر أفلاطون وأرسطو. لقد ضعفت أهمية هذه الرؤية في العصر الهيلليني، غير أن تراث الميتافيزيقا الكلاسيكي ظل يقاوم طوال تلك الفترة، وعاد للهيمنة ثانية في العصور الوسطى. ولم يجد ديمقريطس من يؤيده إلاّ في العصور الحديثة؛ في عصر تطور العلوم الطبيعية. فاليوم ثمة مفكرون، مثل كارل بوبر، يرون أن لدى أرسطو دوغمائية مهجورة، وأن لدى أفلاطون أيديولوجية مضللة تماماً تحمل بصمة الاشتراكية القومية نفسها.

ما أريد أن أقوله هنا إن دلتاي ـ الذي يمثل في تفكيره شكلاً تاريخياً خاصاً به ـ يتشبث بمنظور حديث يُهمِل التاريخ تمام الإهمال.

وأنا على قناعة إذن بأنه حتى النزعة التاريخية التي تميز فردانية كل بنية ليست خلواً من تحيّزات عصرها، تلك التحيّزات التي تترك أثرها على مؤيدي منظور ديمقريطس. وبطبيعة الحال، ليس بمقدور أيّ واحد منا أن يتخيل، في أيامنا هذه، وجود أحد في القرن الثالث قبل الميلاد يطرأ على فكره أن يأتي يوم يوجد فيه شخص مثل غاليلو. وعلى الرغم من الإنجازات العظيمة التي حققها إقليدس وأرخميدس، ظلت الرياضيات آنذاك غير متطورة بما يفي هذه النظرة حقَّها، كما أن هناك

محاججات تاريخية عديدة تحول دون هذه النظرة للأشياء.

ومع ذلك ثمة طريقة أخرى لمقاربة هذا الموضوع، ونحن ندعو هذه الطريقة مشكلة التاريخ. هناك مبدأ جديد حاز القبول عند نهايات القرن التاسع عشر هو: ليس في الفلسفة حقيقة منهجية، ولا نظام صحيح كلياً، فكل نظام له جانب من الحقيقة فقط. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يؤسس نظرة جزئية للحقيقة فقط هي المشكلات نفسها. وإلى هذا الحد، يمكننا الحديث عن تاريخ للفلسفة أو حتى عن فلسفة ما قبل سقراط. فهذا هِرمان كوهن، مثلاً، يؤول بارمنيدس على أنه مكتشف الهوية، وهيرقليطس مكتشف الاختلاف، وما إلى ذلك. وحتى في هذه الحالة، نحن نتبين أساساً هيجلياً؛ إنه أساس نادراً ما كان يعيه مؤرخو الفلسفة وعياً كافياً. إن المنطق الهيجلي يشبه مقلعاً ضخماً من الحجارة، أخذ منه تاريخ الفلسفة اللاحق بأسره مواد بنائه.

ولكن ماذا نعني بالمشكلة؟ إن هذا المصطلح ينحدر من لغة المتنافسين الذين يقف كل واحد منهم ضد الآخر محاولاً وضع العقبات في طريقه، ومن هذا النطاق نُقِل هذا المصطلح مجازياً إلى المجادلة: وهي حجة أو دليل يوضع بمقابل منظور المشاركين الآخرين في محادثة معينة كعقبة، وبهذا المعنى فإن المشكلة هي شيء ما يعترض سبيل تقدم المعرفة، وأرسطو صاغ مفهوم المشكلة هذا في كتابه «**مواضع الجدل**[1] **topics**» في شكل مناسب تماماً.

(1) كتاب يبحث في قواعد النقاش. المترجمان

يوفر لنا هذا فرصة تحديد الاختلاف بين العلم والفلسفة، ففي العلم تقتضي المشكلة منا ألاّ نقتنع بالتفسيرات السائدة، إنما ينبغي الاستمرار في اكتشاف تجارب ونظريات جديدة. وكما يقول كارل بوبر، فإن هذا هو السبب في كون المشكلة في العلم تمثل الخطوة الأولى على طريق التقدم. أما من أين تأتي المشكلة فتلك قضية أخرى يرفضها بوبر كونها قضية نفسية، والاختبار الدقيق لنتائج نظرية ما والتحقق من هذه النتائج هي ليست النقطة الحاسمة الوحيدة للمعرفة العلمية، إنما على العكس من ذلك، فسمة الباحث الحقيقي المميزة هي في العادة اكتشاف مسائل جديدة. والميراث الأهم بالنسبة للباحث هو الخيال؛ لأن الشيء الأساسي في الأمر كله هو إيجاد طريقة خصبة في إثارة السؤال، وهذا هو العنصر الحاسم بالنسبة للمعرفة العلمية، وليس مبدأ التحقق verification أو مبدأ التكذيب falsification كما يتمثل في نزعة بوبر الدوغمائية.

لا مراء في أن بوبر كان على حق عندما قال إن أمام العلوم مهمة حلِّ الأسئلة التي تحددها لنفسها. ولكن مهمة إثارة الأسئلة المناسبة ليست أقل أهمية. ويتعين على المرء أن يقرّ بأن هناك مشكلات تقع وراء حقل الإمكان العلمي. يتضح لنا مما قلناه كيف إن الفلسفة تختلف عن العلم، فحتى لو أدرك الفيلسوف أن حلَّ هذه المشكلات أمر غير وارد، فهذا لا يعني رغم ذلك أنها مشكلات غير هامة. فمن غير الصحيح إذن القول إن المشكلة إذا تعذّر تكذيبها لا تثير سؤالاً بالنسبة للفيلسوف. وهذا هو بالضبط سبب كوننا نجد في كتاب «مواضع الجدل Topics»

على وجه التحديد، ومن ثم ضمن سياق نظرية الجدل، نظرية أرسطو عن المشكلة؛ وهي نظرية يجب ألاّ تفهَم بالمعنى الهيجلي، بل على العكس يجب أن تفهَم بموجب حركة الفكر التي لا تزعم حلَّ المشكلات حلاً تاماً، وهكذا تظل هذه المشكلات مجاورة لحقل البلاغة.

ومن خلال هذا النوع من التصور يُزال تعقيد المشكلة وعسرها. فأياً كان الشخص الذي يبحث عن المشكلات الثابتة في الحياة التاريخية المتقلبة سيتعين عليه أن يؤكد أن المشكلات نفسها تتكرر مرة بعد مرة. فلنأخذ مشكلة الحرية مثلاً. ولكن أية حرية تلك التي نتناولها؟ هل هي الحرية بوصفها حرية سياسية بالمعنى التاريخي السياسي للاستقلال والسيادة؟ فإن كان هذا هو المقصود، فأن يكون المرء حراً لا يعني أكثر من تحرره من العبودية. وبالتأكيد فإن هذه الحرية هي ليست نفس الحرية التي بشّر بها المذهب الرواقي في الأخلاق الذي يذهب إلى القول إن شرط الحرية الأسمى يكمن في عدم الرغبة في الأشياء التي لا تملكها، وهذه حرية أيضاً.

في الحقيقة تفترض الفلسفة الرواقية الموضوعة التي تفيد أن المرء الحكيم حر حتى لو كان مكبلاً بالأصفاد. فماذا عن الحرية في المسيحية، حرية الاختيار التي يناقشها مارتن لوثر في كتابه «**حول حكم العبد De servo arbitrio**»؟ وفضلاً عن ذلك هناك الحرية التي صارت موضوعة في إطار النزاع بين المذهب الحتمي والمذهب اللاحتمي. لقد انتشرت هذه المحاولة طوال

القرن التاسع واستمرت في القرن العشرين. ولكن مفهوم الحرية لا يعرف في هذه الحالة كمقابل لهيمنة حاكم يتحكم بحيوات الآخرين وأفعالهم، إنما تعرف بالأحرى بموجب الطبيعة وسببيتها الضرورية. وبمقابل هذا، هناك تساؤل يدور حول ما إذا كانت الحرية موجودة بالمطلق. وأنا ما أزال أذكر فيزيائييّ مدرسة كوبنهاجن عندما أوجدوا نظرية الكم. ولقد قدم العديد من العلماء الكبار هذه النظرية حلاً لمشكلة الحرية. ويبدو هذا لي أمراً مضحكاً تقريباً؛ لأننا لم ننسَ التمييز الكانطي بين السببية كمقولة تنطبق على الوقائع التي تعالجها العلوم الطبيعية والأخلاقية التي هي ليست واقعة بنفس المعنى الذي تحمله الوقائع التي يتناولها العلماء، إنما هي واقعة عقلية. فالحرية هي «واقعة عقلية». وقد تؤدي هذه الصياغة التي استخدمها كانط نفسه إلى نوع من الغموض. إذ يجمع في هذه الصياغة بين مفاهيم متقابلة هي حقيقة الوقائع وحقيقة العقل إذا استخدمنا هنا مصطلحات لايبنتز. ولكن ماذا عن قول كانط إن الحرية شرط ضروري للإنسان كي يكون شخصاً أخلاقيا واجتماعياً؟ من الواضح إن مفهوم الحرية هذا يختلف اختلافاً أساسياً عن ذلك المفهوم الذي تنم عليه لاحتمية الظواهر الطبيعية؛ لأنه لا يمكن أن يُستخدَمَ كأساس لحرية الإنسان.

ثمة مثال مميز آخر على الخطأ الذي يقترفه المرء عندما يحاول بكل جهده أن يجد المشكلة نفسها في مفاهيم متنوعة تاريخياً. والمثال هذه المرة ينحدر من ميدان القيم الأخلاقية. ففي القرن التاسع عشر كان مفهوم القيمة الذي اقتُبِسَ من

الاقتصاد السياسي قد رُحِّل إلى النظرية الفلسفية. فهذا المفهوم الذي استخدمه لوتسه طبقه ماكس شيلر، وطبقه على نحو أوسع نيقولاي هارتمان الذي كان من معلميَّ الأوائل، وقد ربطتني به صداقة أبوية. لقد أوّلَ هارتمان الفضائل الأرسطية بوصفها قيماً. ومع ذلك، يبدو هذا التأويل غيرَ وافٍ. فالقيمة ذات معنى موضوعي. وللقيمة شرعيتها الخاصة واستقلالها عن أيّ تقييم، وهكذا فإنها معرفة. أما الفضيلة عند أرسطو فتنحدر من التربية. فالفضيلة الأرسطية تميز الإنسان كونه شخصاً يعيش بين آخرين، وليس فقط كونها قيماً صحيحة وشرعية في ذاتها، بل كونها قيماً لكائن ينوجد ويتصرف من خلال التربية والعادة والخلق. وبهذا الاعتبار تختلف الفضيلة الأرسطية اختلافاً أساسياً عن مفهوم القيمة لدى الظاهراتية. وهذا المثال واحد من تلك الحالات حيث يسود فيها الافتقار إلى التمييز التاريخي، ولهذا السبب يختزل كل شيء إلى المشكلة الواحدة نفسها. وبهذه المناسبة يجب ألاّ ننسى أن ماكس شيلر أثار أيضاً اعتراضات على هارتمان بصدد مساواته القيم بالفضائل الأرسطية.

كيف يسعني الآن أن أحدد إجراءاتي وتأويلاتي الخاصة من جهة علاقتها بدلتاي ومشكلة التاريخ؟ وأشير هنا إلى «التاريخ الفعال» و«الوعي الفعال تاريخياً». وهذا يعني قبل كل شيء أنه من غير الصحيح القول بأن دراسة نصّ ما أو تراث ما تعتمد اعتماداً كلياً على إرادتنا الخاصة. فمثل هذه الحرية ومثل هذه القدرة على الوقوف على مبعدة من الموضوع قيد الدرس هي ببساطة غير موجودة. فنحن جميعنا نشترك في مجرى حياة

التراث، وجميعنا لا نمتلك السيادة المهيمنة التي تؤكدها العلوم الطبيعية من أجل إجراء التجارب وبناء النظريات. حقاً إن مواضيع القياس تلعب في العلم الحديث ـ في ميكانيكا الكم على سبيل المثال ـ دوراً مختلفاً عن دور الملاحظ الموضوعي المحض. ومع ذلك، فإن هذا شيء مختلف كلياً عن المشاركة في مجرى التراث؛ لأننا في الحالة الأخيرة نكون مرتهنين به، أما معرفة الآخر ووجهات نظره بحدّ ذاتها فتقوم على أساس الظروف التي تحيط بنا. وهذه العلاقة الجدلية لا تشمل التراث الثقافي فقط؛ أي الفلسفة، بل تشمل القضايا الأخلاقية أيضاً. وفي الحقيقة ليس لكلامنا هذا علاقة بذلك الخبير الذي يدرس موضوعياً المعايير من الخارج، إنما له علاقة بالشخص الذي تدمغه هذه المعايير بسمة معينة: أي الشخص الذي يجد نفسه سلفاً ضمن سياق مجتمعه وعصره وتحيزاته وخبرته بالعالم. فهذا كله له أثره الفاعل وله قدرته التحديدية حالما نواجه منظوراً معيناً أو نؤول مبدأ.

إن مفهوم الفاعلية مفهوم غامض، وهو من نواحٍ معينة صفة مميزة للتاريخ. وهو كذلك بالمعنى نفسه صفةٌ مميزة للوعي. إن الوعي حتى من دون أن يعي ذلك مشروط بتحديدات تاريخية. ونحن لسنا ملاحظين ننظر إلى التاريخ من بعد، فما دمنا كائنات تاريخية نكون دائماً داخل التاريخ الذي نكافح من أجل إدراكه. وهنا تكمن فرادة هذا النوع من الوعي، وهي فرادة لا يمكن اختزالها. ولهذا السبب يبدو لي من الخطأ تماماً القول بأن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لم

يعد تمييزاً مهماً كما كان في القرن التاسع عشر. بل إن ذلك سوف ينطوي على مفارقة تاريخية ما دامت العلوم الطبيعية من جهتها لم تعد تتحدث عن الطبيعة من دون أن تتحدث عن التطور والتاريخ. وطبقاً للعلوم الطبيعية، ما دام الكائن الإنساني يحتل مكاناً في التاريخ الطويل للكون، فمن المناسب القول إن العلوم الأخلاقية والروحية تنضم إلى العلوم الطبيعية. وهذا خطأ فادح. إنه تأويل غير وافٍ لتاريخية الإنسانية. إن الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضع ملاحظة من وجهة نظر باحث، وإنه لمن المستحيل اختزال هذه الكائنات الى مجرد موضوعات لنظرية التطور وفهمها من هذا المنظور. إن خبرة الكائنات الإنسانية وهي تواجه نفسها عبر التاريخ، إن هذا الشكل من الحوار، هذه الطريقة في أن يفهم أحدنا الآخر، ذلك كله مختلف اختلافاً أساسياً عن دراسة الطبيعة وعن اختبار العالم والكائنات العاقلة القائم على نظرية التطور. وهذه الموضوعات من ناحيتها موضوعات مثيرة، ولكني آمل أن يكون واضحاً أنه عندما يتعلق الأمر بالذاكرة، بالحياة العقلية، فسوف تصبح القصة مختلفة تماماً. فمفهوم التذكر عند أفلاطون يشبه إلى حد بعيد ما تنطوي عليه اللغة من لغز. فكلاهما ليست له بداية، ومفاهيمهما لا يمكن أن تُستمدَّ من بداية كما لو أن هناك «لغة أصلية». فالحديث عن اللغة هو الحديث عن شيء كليّ، عن بنية نشغل فيها مكاناً لم نختره نحن. وفضلاً عن ذلك، فإن الذاكرة، التي تمثل طريقة في توضيح خبراتنا، هي عملية قائمة في الرحم سلفاً. وبطبيعة الحال، أنا لست على يقين من هذا؛

لأنني لا أحمل ذكريات عن الأيام التي كنت فيها جنيناً، ولكن ليس هذا هو المهم، بل المهم هو ما إذا كانت خبرة معينة تذكراً، وإعادة إدراك، وإعادة تأسيس.

وفي النهاية يبدو واضحاً أن الموقع الذي يحدِّد هيرمنوطيقياً للكائن الإنساني هو موقع مثبَّت، وأن التظاهر بالوقوف على مبعدة من الأشياء كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد يُسقِط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنا الناس الآخرين (والثقافات الأخرى). ومن الطبيعي أننا حين نواجه الآخرين، فإن هؤلاء الآخرين يتحدثون إلينا أيضاً. وحتى في مشروع يخاطر في تأويل بداية الفكر الغربي يجب أن يكون دائماً ثمة حوار بين المعنيين.

وعلى هذا يجب أن يتغير معنى كلمة «المنهج». فهنا لا يوجد باحث يحتل موقع الذات الملاحِظة. فطبقاً لديكارت تفترض كلمة «المنهج» سلفاً أنه ليس هناك سوى منهج واحد يقود إلى الحقيقة. إذ يؤكد ديكارت ـ على نحو لافت للنظر، في كتابه **مقال في المنهج**، وفي كتابات أخرى أيضاً ـ أن هناك منهجاً كلياً واحداً فقط لجميع موضوعات المعرفة الممكنة. وحتى لو اعترفنا بأن ذلك المنهج يتسم بالمرونة من حيث إجرائياته، فإن هذا المفهوم للمنهج قد أحرز اليد الطولى، والهيمنة على الأبستيمولوجيا الحديثة. وعلى العكس من هذا، فإن ما يميز موقفي أنا في إطار العمل الفلسفي في القرن العشرين هو أنني أنشغل مرة أخرى في المجادلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. فإذا ما تفحصت الاختلافات الرئيسة

بين وجهتي نظرهما، تبدو لي المجادلة بين منطق جون ستيوارت مِلْ من جهة ومنطق فيلهلم دلتاي من جهة أخرى قائمة على الافتراض المسبق نفسه، الافتراض القائل بموضوعية المنهج. فكل شيء يختزل ضمن هذا الافتراض إلى مناهج موضوعية متضادة. ولكن هذا هو بالضبط ما يبدو أنه مضلل هنا. فكلمة «methodos» تعني، بالمعنى القديم، مجمل النشاط في حقل معين من القضايا والمشكلات. وبهذا المعنى فإن «المنهج» ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، إنما هو بالأحرى يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها. وهذا المعنى لـ «المنهج»، بوصفه عملاً يتلاءم مع شيء آخر، يفترض سلفاً أننا نجد أنفسنا في خضمِّ اللعبة، وأنه ليس بوسعنا أن نشغل موقعاً محايداً حتى لو بذلنا كل ما في وسعنا من أجل الموضوعية، ووضعنا تحيزاتنا جانباً.

وبطبيعة الحال، يفصح هذا الزعم عن تحدٍّ للعلوم الطبيعية ومفهومها للموضوعية. ومع ذلك تشغل العلوم الإنسانية نفسها بمهام أخرى مختلفة تماماً. ويثار هنا التساؤل عن وجود أو عدم وجود مجموعة من الوقائع. وهذا انشغال أساسي وواضح بذاته في العلوم الإنسانية. فما هو مهم أساساً هو مواجهة الكائن نفسه مقارنة بمواجهته شيئاً آخر مختلفاً عنه. فالأمر أكثر من استغراقٍ في شيء ما، إنه مشاركة أقرب لما يحدث لمؤمن حين يواجه رسالة دينية منها لما يحدث في العلاقة بين الذات والموضوع في العلوم الطبيعية. وبأيّ حال، فإن الموقف الافتراضي المحايد يعادل إقصاء الذات العارفة، والهدف النهائي للدقة العلمية التي

يكافح من أجلها المرء هي إقصاء وجهة النظر الذاتية. ومع ذلك، فإن هذا الأمر غير مناسب لا على المستوى الثقافي ولا في الحياة الاجتماعية. فالمنهج لن يساعدني هنا على وضع نفسي في علاقة محددة بالآخر الذي كنت قد فرضته كموضوع. ولقد وصف جان بول سارتر، بذكاء شديد، نُذرَ الشؤم في النظرة الموضوعية. ففي الحالة التي يختزل فيه الآخر إلى موضوع للملاحظة، لن تعود التبادلية في النظر أمراً مصوناً، ومن ثم ينقطع التواصل.

وهكذا تكون مناقشة وحدة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مناقشة مضللة ما دامت لا تنطلق من حقيقة أن وظائفهما مختلفة اختلافاً أساسياً. فالعلوم الطبيعية تتوسل طريقةً موضوعية، بينما تتوسل العلوم الإنسانية سبل التشارك والحوار. وبالتأكيد فقولنا هذا لا يعني أن الموضوعية والمقترب المنهجي يخلوان من الفائدة في الدراسات الإنسانية والتاريخية، إنما أريد أن أقول إنهما لا يؤسسان معنى الدراسة في هذه الحقول. كما أننا لا نستطيع أبداً أن نفسر اهتمامنا بالماضي. وفي الواقع تخبرنا العلوم الطبيعية نفسها أن اهتمامها ينصبُّ على تحقيق التقدم في المعرفة، ومن خلال هذا التقدم نحقق الهيمنة على الطبيعة بل على المجتمع. ومع ذلك تمثل الثقافة شكلاً من أشكال التواصل، كما أنها تشكل لعبة لا يكون المشاركون فيها ذواتاً من جهة وموضوعات من الجهة الأخرى. وبطبيعة الحال، علينا أن نفهم أن العلوم الثقافية تجعل المناهج العلمية في متناولها. غير أن هذه مجرد افتراضات مسبقة واضحة بذاتها

مقارنة بالقيمة التي تحملها لهذه العلوم مشاركتنا المتبادلة واستغراقنا في التراث والحياة الثقافية.

لابد لي الآن من أن أختم هذه الموضوعة وأتحول إلى مسارنا الخاص. يصبح قصور مفهوم المنهج ـ المنهج الذي يُنتظَر منه ضمان الموضوعية ـ واضحاً تماماً عندما أشدد على حقيقة أن وسيلتنا الوحيدة للدخول إلى موضوع «مرحلة ما قبل سقراط» هي نصوص أفلاطون وأرسطو. وبطبيعة الحال، فإن في وسعنا دراسة هذه النصوص، ورؤية القضايا التي أثارتها. غير أن هذه ليست مهمة سهلة لاسيما إذا تعلق الأمر بأفلاطون. فهذه المهمة لا يمكن أن ترى النور إلاّ من خلال قراءة النصوص التي تحدث فيها أفلاطون وأرسطو عن أسلافهما. وعندما نحقق ذلك، لا مناص لنا من تذكّر حقيقة رئيسة هي أن أفلاطون وأرسطو لم يكونا يحملان في أعمالهما الحسّ التاريخي الذي نحمله نحن، إنما كانا مقوديْن باهتماماتهما الخاصة، وببحثهما الخاص عن الحقيقة، وهو بحث كانا يشتركان فيه رغم أنه يتكشف عن ميول مختلفة لدى كل منهما. عند هذه النقطة إذن يحدث تفاعل في تأويل كلّ من فلسفة أفلاطون وأرسطو. فعلى سبيل المثال، إننا عندما ندرك أهمية الحقيقة القائلة إن أفلاطون يُعَدُّ فيثاغورياً في سياق النقد الأرسطي، أقول إننا عبر ذلك فقط يمكننا أن نجعل مما يقوله أرسطو عن مرحلة ما قبل سقراط قولاً مفهوماً.

الفصل الثالث

أساس متين: أفلاطون وأرسطو

لا مناص، الآن، من أن نبلغ المسألة الرئيسة. إن موضوعتنا الحقيقية هي: «الفلسفة قبل سقراط وبداية التفكير الغربي». وفيما يتصل بهذه الموضوعة، نحن بحاجة إلى أن نطبّق المبادئ التي صغناها حتى الآن. والحقّ إن السؤال الأول المهم هو: أية نصوص يمكننا أن نستخدمها لتساعدنا في هذه الموضوعة؟. وإجابتي عن هذا السؤال هي: إن النصوص الحقيقية الأولى لموضوعتنا هي كتابات أفلاطون وأرسطو. وبطبيعة الحال، هناك مجموعة من الاقتباسات جمعها هِرمان ديلز Hermann Diels، وهي لدينا منذ أن جمع ديلز شذرات الفلسفة قبل سقراط. وهذا عمل متين ونافع سيستخدمه أيّ شخص في دراسته الأولية مقرّاً بالعرفان. فقد صُمِّم لطلبة الفلسفة. وهو، بالنسبة للبحث العلمي، عمل ثانوي إذا ما قورن بإمكانيات الفهم التي يعرضها نصّ يقع بين أيدينا كاملاً وموثوقاً

به. وكما نعلم، فإن تقنية استخدام الفقرات المقتبسة تكون ملائمة لأيّ استخدام مهما كان؛ حتى إنه يمكن إثبات عكس ما يقوله النصّ الأصلي أحياناً؛ لأنَّ النصَّ عندما يُنتزَع من سياقه، ولا نكون واعين بتلك الحقيقة، فإنه حتى الفقرة المقتبسة الأكثر صدقاً يمكن أن تعني شيئاً مختلفاً تماماً عمّا كانت تعنيه في الأصل. إن أيّ شخص يمارس الاقتباس إنما هو يمارس التأويل بموجب الشكل الذي يقدّم به النصّ المقتبَس. إن جميع الشذرات التي جُمعت في مجموعة فلسفات ما قبل سقراط هي مجرد مقتبسات لم تصلنا في نصوص كاملة ومصقولة، بل جاءتنا عن طريق أفلاطون وأرسطو، والمشائين، والرواقيين، والشكّاك، وآباء الكنيسة؛ أي جمهرة من المؤلفين الذين نوّهوا بتلك المذاهب ووصفوها لأغراض مختلفة تمام الاختلاف. وبناء على ذلك، تكمن مهمتنا الأولى في دراسة تلك النصوص التي تمّ فيها تأويل التفكير الفلسفي قبل سقراط بشكل متماسك. وانطلاقاً من سياق هذه النصوص الكاملة لأفلاطون وأرسطو فقط، يمكننا أن نفهم حتى قِطَع النصوص التي طبعها ديلز في ملاحقه.

إن النصّ الوحيد الذي يشير بتمامه إلى التفكير قبل سقراط هو تعليق سمبلقيوس Simplicius على الكتاب الأول لأرسطو **الطبيعة Physics** . هذا هو النصّ الأقدم الذي وقع بين أيدينا حول مذاهب الفلسفة قبل سقراط. وهو يعود إلى عالم من القرن السادس بعد الميلاد أدمج أقوالاً مقتبسة وفيرة في تعليقه على كتاب أرسطو **الطبيعة**. ولذلك علينا قبل كلّ شيء أن نسأل

أنفسنا السؤال الآتي: ما معايير اختيار المعلّق على أرسطو؟ يمكننا أن نفترض بصعوبة أن الفلسفة قبل سقراط في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد كانت قد تحدّثت فعلاً عن مفهوم الطبيعة كالحديث الذي كان واضحاً منذ أرسطو. لقد ظهر عنوان «عن الطبيعة On Nature» لأول مرة عند أفلاطون في محاورة **فيدون Phaedo** . ولعلنا نستنتج من هذا أن مفهوم الطبيعة والعنوان أيضاً أصبحا مألوفيْن في ذلك الوقت. فقد استُخدمتْ الكلمة نفسها لوقت طويل كطبيعة شيء ما فقط، ومن ثمّ ليس كمفهوم للطبيعة. وفي الحقيقة، بدأ هذا المفهوم في عصر أفلاطون. ولكن صياغة المفهوم بحدّ ذاته استغرقت وقتاً طويلاً بعد ذلك لتكون مهيّأة في اللغة. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن هذه الصياغة صياغة فعلية للمفهوم. وإنني أتفق تمام الاتفاق مع العالمين الإنجليزيين كِرْك Kirk وريفن Raven على أن مفهوم الطبيعة عند هيرقليطس لم يكن ذا فحوى فلسفي. وعلى العكس، لا بدّ من أن نفترض أن مفهوماً فعلياً بدأ بالتشكّل عندما صار هناك شكل للمفهوم المقابل له فقط، وذلك يأخذنا إلى العصر السفسطائي. في ذلك الوقت، كانت المناقشة تتركز على ما إذا كانت اللغة نتاج الطبيعة أو نتاج قواعد مجتمعية (القانون أو العرف nomos). إن مفهوم المهارة[1] Technê لا

(1) كان اليونان يستخدمون كلمة technê للدلالة على الصنعة أو الحرفة والفنّ معاً، ويسمّون صاحب الصنعة أو الحرفة والفنان بالاسم نفسه وهو technites. ولكن كلمة تقنية لا تعبّر بدقة عن هذا المصطلح؛ لأن كلمة technê لا تشير إلى الحرفة ولا إلى الفنّ، ولا تشير مطلقاً إلى ما =

يظهر حتى متأخراً أيضاً، وكلّ هذا يتطابق مع النزعة السفسطائية واستخدام أفلاطون الطبيعة مرتبطة **بالنفس** Psychê[1].

وعلى أية حال، يكتسب مفهوم الطبيعة أهميته لدى أرسطو. فحينما يعلّق أرسطو على هذا المفهوم مراراً وتكراراً وبشكل شامل، تلازم تعليقاته دائماً مسافة واعية تفصله عن أفلاطون. كان أفلاطون، في نظر أرسطو، مفرطاً في عنايته بالرياضيات.

ومهما يكن من أمر، فإن الكلمة لم تُستخدَم، لا عند هيرقليطس ولا عند إمبادوقليس، بالمعنى الذي سبق إليه المفهوم الأرسطي للطبيعة. وبأيّ حال، فإن الطبيعة، بالنسبة لأرسطو، هي المظهر الأول للوجود، وهي التي تدفع نفسَها باتجاه **ميتافيزيقاه**. إن الميتافيزيقا هي مفهوم جمعي فضفاض يبيّن بوضوح ارتباطه بالاهتمام الأرسطي الأساسي بالطبيعة وليس بالميتافيزيقا، وبأي حال، فهو سياق واضح بالنسبة للطبيعة مثل وضوح كتب أرسطو عن **الطبيعة**.

= يكون تقنياً بالمعنى الذي نفهمه في وقتنا هذا، فهي لا تعني أبداً نوعاً من الإجراء العملي، إنما هي تشير إلى أسلوب في المعرفة. هذه الكلمة Technê تعني . على نحو ما تأصّلت في خبرة اليونان بوصفها أسلوباً في المعرفة . إظهاراً للموجودات من تحجّبها إلى حالة اللاتحجّب، وهي لا تشير أبداً إلى فعل الصنع. [عن كتاب: الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية . سعيد توفيق . ص112، 113]. ويشير غادامير، في الفهرس الذي أثبته في آخر الكتاب، إلى أنها تعني الفنّ والبراعة، والمهارة. المترجمان

(1) تعني كلمة Psychê النفس والذهن أيضاً. المترجمان

يجب أن نحتفظ باستمرار بتفوّق المفهوم الأرسطي إذا رغبنا في تقييم الاستشهادات بالفلسفات قبل سقراط. وبصرف النظر عن كتاب الطبيعة لأرسطو، ثمة مسألة مهمة أخرى يجب أن نعيرها اهتمامنا عندما نتناول فقرات من الفلسفة قبل سقراط وصلت إلينا، مسألة كانت مفهومة بشكل شائع في العصر الهلّيني؛ إنْ لم يكن حرفياً فبالمعنى الأكاديمي في الأقل: بالنسبة لنا، يتخذ تأويل هيجل، أكثر من أيّ تأويل آخر، جذراً جدّ عميق بحيث لا يمكننا أن نتخيّل أبداً كيف أمكننا أن نحرّر أنفسنا تماماً من هذا النموذج. وهكذا، فإنني مقتنع بأن مشكلة «بارمنيدس وهيرقليطس» ناشئة من التأثير المفرط لطريقة هيجل في التفكير. وعلى الرغم من أن العلم التاريخي بأسره في القرن التاسع عشر ـ الذي قدِّم التاريخ الرسمي في دراسة الفلسفة الإغريقية ـ كان قد حدث خلال انحطاط المثالية الهيجلية، يجب أن لا ننسى أن بناء هيجل للتاريخ ما يزال مثبتاً وبالغ التأثير في المؤرخين؛ وفي زلر على سبيل المثال.

ومع ذلك، كم كانت ضعيفة تلك الأبنية للتاريخ التي بدأت الفلسفة طبقاً لها بطاليس والمدرسة الملطية[1]. ماذا كانت تعني حقيقة كلمة «مدرسة» في ذلك الوقت في مركز تجاري مزدهر مثل مدينة ملطية؟ يمكننا أن نقدّم بصعوبة إجابة عن هذا

(1) ضمّت الفلاسفة طاليس وأنكسماندر وأنكسيمينيس. وهم أقدم فلاسفة الإغريق الذين عُرفوا باسم مدينتهم على ساحل آسيا الصغرى. وقد شرع هؤلاء ببحوثهم في اكتشاف العناصر الأولية كأساس للأشياء كلها. المترجمان

السؤال. ولكن ماذا تعني، حينئذ، السلسلة الأكاديمية التقليدية التي تضمّ طاليس - وأنكسماندر - أنكسيمينيس؟ إن هذا الترتيب، في الواقع، هو ترتيب إشكاليّ إلى أبعد حدّ. ذلك أن أنكسماندر اتخذ، على سبيل الفرض، من اللامتناهي مكان البدء بالنسبة له، وبعده قال أنكسيمينيس، على سبيل الفرض، بأن الهواء هو الجوهر الأول؛ فيا لها من خطوة ارتجاعية منافية للعقل! إن هذا كله يبيّن أن هذه التأكيدات لا ترتكز على واقع تاريخي، وإنما على طريقة في التفكير تعود إلى حقبة أكاديمية متأخرة، الحقبة التي أعاد فيها أبوللودوروس Apollodoros[1] بناء الدليل الكرونولوجي.

في الواقع، ما يزال هناك منظور آخر يجب أن نضعه نصب أعيننا في مجال البحث هذا، وهو الخلفية الدينية التي قاومتها الفلسفة الإغريقية متبعة في ذلك أرسطو. ويتلخص هذا المنظور في العبارة اللافتة الانتباه: «من **الميثوس** إلى **اللوغوس**».

إن هذه صياغة معاصرة. ولكن ماذا نفهم في هذه الحالة من كلمة ميثوس؟ تبدو الإجابة واضحة في التاريخ الرسمي في القرن التاسع عشر، وهي: لابدّ من أن يكون الميثوس ذا علاقة بدينٍ هومري. ولكن هل وُجد حقاً دين هومري بهذا المعنى؟ وإذا اتبع المرء هيرقليطس، فإن الميثوس هو بالأحرى مأثرة شاعر عظيم مارس الإبداع انطلاقاً من موروث متنوع من الأساطير، ومن موروث شفهيّ غذتْه مقاطع من الملاحم تعود

(1) عالِم أثينيّ عاش في القرن الثاني قبل الميلاد. المترجمان

إلى عصر مبكّر جداً. إن الشاعر الآخر الذي أشرنا إليه (حين نتبع هيرودوت) عندما تحدثنا عن «لاهوت» ذلك العصر هو هزيود وعمله **أصل الآلهة** **Theogony**. والآن، حقاً إن هوميروس وهزيود كان قد أشار إليهما أرسطو أيضاً بوصفهما أول شخصين تأملا في الأمور الدينية. ولكن أرسطو لا يقصد، بهذا القول، الحديث عن الدين بنفس القدر الذي يتحدث فيه عن الأفكار المنظمة كونياً وعن العائلة السماوية بكلّ توتراتها الإنسانية. وفي ضوء هذا، يبدو المخطط المألوف «من الميثوس إلى اللوغوس» ملتبساً تماماً. لعلّ بإمكان المرء القول إنه في كلتا الحالتين يتعامل المرء مع اللوغوس وليس مع الميثوس. فمن جهة أولى، لدينا مجتمع الآلهة النبيل مثل طائفة من اللوردات الكبار، ومن جهة ثانية، نحن نجد خلال البلد تنوعاً واسعاً من المواقع للعبادات الدينية موقوفة على الآلهة الفردية. والتعبير «لاهوت theology» ينطبق على كلتا الحالتين بشكل سيئ. لقد عالج فارنر ييغر Warner Jaeger[1] هذه الموضوعة بمعرفة واسعة مثيرة للإعجاب في كتابه المهم: **اللاهوت لدى مفكري الإغريق**

(1) فارنر ييغر (1881 ـ 1961) فيلسوف ألماني، ولد بلوبرخ. حصل على تعليمه ببازل وكيل وبرلين وهارفرد. اهتم بالفلسفة والثقافة الإغريقيتين، لا سيما في مجال التعليم، أو الممارسة التعليمية للشباب. ومن أهمّ كتاباته: **تاريخ تقييم ميتافيزيقا أرسطو** (1912)، أرسطو: **أسس تاريخ تطوره** (1923)، **العصور القديمة والنزعة الإنسانية** (1925)، **منزلة أفلاطون في تشكّل الثقافة الإغريقية** (1928)، **الحضور الروحي للشعوب القديمة** (1929)، **التربية Paideia**، **تشكّل طبيعة الإغريق** (ثلاثة مجلدات)، (1934 ـ 1944، **اللاهوت لدى مفكري الإغريق المبكرين** (1949). المترجمان

المبكرين **The Theology of the Early Greek Thinkers**. بيد أن كلمة «لاهوت theology» في العنوان مضللة تمام التضليل. ومن دون ريب، فإن الكتاب المذكور في أعلاه هو كتاب مفيد إلى أبعد حدّ، لكن في حالة إكسينوفان، فإن وجهة النظر التي تعبر عنها كلمة «لاهوت theology» في العنوان لا تفي بالغرض بشكل مقنع. وبالنسبة لي، فإن الفصل الذي كتبه ييغر عن إكسينوفان مبكراً، في المجلد الأول من كتابه **التربية** **Paideia** **تشكّل طبيعة الإغريق**، يبدو مناسباً جداً. وأنا مقتنع بأن ييغر على حقّ في مناقشته المبكرة حينما رأى في أشعار زينوفان تصويراً نمطياً كتبه راوي ملاحم وليس لاهوتيّاً أو فيلسوفاً.

لنتوقف عن هذه الملاحظات التمهيدية! ودعونا نبدأ العمل الحقيقي في تأويل المراجع المهمة لأفلاطون وأرسطو في الفلسفة قبل سقراط.

لنبدأ، مرة أخرى، بأفلاطون، أو بمحاورة **فيدون** إذا شئنا دقة أكبر. وهنا، يجعل أفلاطون ـ بعد وقت طويل من نهاية سقراط المأساوية ـ من سقراط مخططاً لسيرته العلمية والفلسفية. وقبل أن نمضي في تأويل هذا النصّ، من المناسب أن أؤكد مرة أخرى أنني لا أستطيع أن اتخذ من العمل كله موضوعاً لي، بل سأتخذ مثالاً واحداً فقط ضمن العمل. والنصّ الذي أشير إليه هو مجرد فصل من العمل كله. ومن حيث الجوهر، فإن المحاورة الكاملة ـ **فيدون** برمتها ـ هي النصّ الوحيد الذي على أساسه يكون ممكناً صياغة المسألة التي حاول أفلاطون توفير

إجابة عنها. وتُعدّ هذه المحاورة من المحاورات الأكثر شهرة لأفلاطون. لقد أشار نيتشه إلى الصورة التي رسمها أفلاطون لسقراط قبيل موته على أنها المثال الجديد الذي يرشد شباب اليونان، وهكذا فقد احتلّ سقراط موقع أخيل. وفي هذا القول، هناك شيء صحيح وواضح. وفي الحقيقة، يجد المرء موضوعة هومرية رئيسة في بداية المحاورة: أعني سرّ الأسرار بالنسبة للموت وما يقع بعده؛ أي «حياة» أرواح الموتى في العالم السفلي (في هاديس Hades)[1]. لقد نزل أودسيوس Odysseus إلى العالم السفلي لكي يزور أبطال مدينة طروادة. والشيء الأكثر أهمية الذي نتأمله هنا هو مقابلته مع أخيل الذي فقد، مثل جميع الأرواح التي تسكن أعماق الجحيم Acheron، ذاكرته واستعادها عندما شرب دم القربان: وهو طقس دالّ بعمق. ولدى سماع أخيل من أودسيوس أن ابنه قهر مدينة طروادة، عاد إلى الظلمة يملؤه التأثر. إن الموت هو ليل الذاكرة، ومن دون ذاكرة، نحن نموت. يمكننا القول إن جميع هذه الصور توجهنا إلى شيء شبيه بدين شائع بين الناس. وعلى أية حال، من الواضح أيضاً أن موضوعة الانعكاس مقدَّمة هنا. إن ظلال الأبطال توجد أيضاً في أعماق هاديس، لكنهم تركوا ذاكرتهم وراءهم، ووحده دم القربان يوقظ هذه الذاكرة. وبناء على ذلك، فإن المشكلة المطروحة هنا يجب أن تتعامل مع النفس ومع مسألة علاقة النفوس بالحياة والموت.

(1) مثوى الموتى في الأساطير الإغريقية. المترجمان

عند هذه النقطة، ثمة مصدر آخر لإساءات الفهم المحتملة التي أثرتْ في طريقتنا في التفكير. وأريد بذلك مفهوم أوغسطين للنفس بوصفها الوعي الباطني. إن تعاليم المسيحية بصدد النفس وتخليصها من خلال الموت القرباني ليسوع تواشجت مع مفهومنا عن النفس. والكلمة الألمانية Seele (تعني النفس) هو تعبير يذكّر بالنزعة العاطفية على الأرجح أكثر مما تذكّر بها الكلمة اللاتينية anima (تعني النفس)، وبمعنى صوتي، فإنها توحي أيضاً بشيء أكثر تحوّلاً. وهكذا، فإننا واقعون تحت طائلة تأثير الموروث الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه ربما تكون ثمة فكرة عن النفس، في الشعر الهومري، هي نفسها فكرتنا عن النفس بطريقة أو أخرى. فهل ما يزال ذلك صحيحاً؟

ومهما يكن من أمر، فإن «دين هومر» المفترض ليس هو مصدر التحيّز الوحيد للمؤوِّل. وفضلاً عن ذلك، هناك أيضاً ما يُعرَف بالأورفية Orphic؛ وهي فكرة أثّرت في العلم لوقت طويل وظلت تقدّم عالماً مفتوحاً بشكل كامل من مشكلات البحث. فما الذي اطرد حقيقة في هذه الحركة الدينية؛ الحركة التي ترجع إلى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ولكنها لم تكن موجودة بعدُ في زمن هومر، أو في الأقل أن الشاعر لم يتلقَّها؟ إن الوفرة المذهلة للحركات الدينية والأساطير التي وردت معاً في ذلك الزمن تبقى مشكلة مفتوحة مثل ظهور ديانة ديونيسيوس؛ ذلك لأن شخصية ديونيسيوس ـ كما أصبحنا ندرك ذلك بشكل كافٍ منذ كتابات نيتشه ـ كانت مجهولة فعلاً في ملحمة هومر. وبأيّ حال، نحن نتعامل هنا مع أشياء غامضة إلى

أبعد حدّ، وفي هذا الحقل من الدراسات في الفلسفة قبل سقراط، يكمن اهتمامنا فقط في حقيقة أن النفس كانت في مركز التديّن في العبادات. إن ما يجب أن تحققه شخصية فيثاغورس مع هذا كله تبدو واضحة بالنسبة لي. وإذا قرأ المرء سِيَرَ حياة الفلاسفة قبل سقراط، فإن الشيء نفسه يبدو مرة إثر أخرى: أي إن كلّ واحد منهم، بدءاً من أنكسمندر حتى بارمنيدس إلخ، صُوِّرَ كتابع لفيثاغورس. وهذه حقيقة مهمة تماماً. ومن وجهة نظري، هي تعني أن فيثاغورس حشد الموضوعات الأساسية مثل سرّ الأعداد وأسرار النفس، وتقمّص النفس، وتطهّرها. يفضي بنا هذا إلى مشكلة الذاكرة. من الواضح، عادة، أن الدين الذي يتحدث عن التناسخ يفترض قبلاً فقدان الذاكرة. إن شخصاً مثل إمبادوقليس ـ له انطباع غامض ومتبصّر بصدد حلول شيء آخر في حياة أخرى ـ يبدو استثناء من هذه القاعدة.

إن عدداً من المشكلات المتعلقة بالنفس تفرض نفسها في هذه النقطة. هل النفْس نَفَسٌ يُحيي الحيوانات والناس؟ وهل هو شبيه بنور أول وُجد ضمن الوجود الإنساني، نور المعرفة الأولية، نور الذاكرة، أو نور شيء من هذا القبيل؟ يبقى هذا كله خلفية غامضة لا يمكن أن تُستخدَم مفتاحاً للفهم. إذ هي واقعة في ظلمة العصور القديمة. ولهذا يجب أن نرى كيف عوملت مشكلة النفس في محاورة فيدون لكي ندرك المشكلات التي شغلت المفكرين في عصر أفلاطون. وإليك مثالاً على المشكلة التي أثرتُها من قبلُ، مشكلة الكيفية التي يمكننا بها أن

نؤوِّل موروثاً معيناً نعنى به عن طريق استخدام نصّ ما لم يُعضَّد لهذا الغرض، لكنه رغم ذلك يتيح لنا أن نخمّن نزعات أساسية معينة لثقافة هذا العصر المنصرم.

على سبيل الخاتمة، نستطيع أن نصوغ المشكلة كالآتي: هل النفس شيء سوى طاقة حيوية للحياة؟ هل هي شيء شبيه بمقدرة روحية خاصة؟ هل هي تحيا أم تفكّر؟ أو هل هذان الجانبان يتضافران مع بعضهما بعضاً؟ وبأية طريقة يتضافران؟ هذه هي موضوعة أفلاطون، وبمساعدة أفلاطون يجب أن ننشد إدراك الكيفية التي تعامل بها الفلاسفة قبل سقراط مع الموت. وهنا أودّ أن أزيد ملاحظة عامة أخيرة عن محاورة فيدون، أو بالأحرى عن خلفية المحاورة. فكما نعلم، إن مشاركيْ سقراط الاثنين في المحادثة كانا من أتباع فيثاغورس، وقد عاشا في المنفى بمدينة أثينا خلال ذلك العصر؛ وذلك لأن مجتمعهما ضعُف على أثر الأحداث السياسية. إن سيمياس Simmias وسيبس Cebes[1] هما شخصيتان تاريخيتان. وبتعبير قاطع، إنهما لا يمثلان الفيثاغوريين الأصيلين، وإنما يمثلان بالأحرى تطور هذا القوام الديني والسياسي في طائفة من العلماء. ويجب أن نضع نصب أعيننا هذه المسألة عندما نقرأ المحادثة بين سقراط وشريكيه الصديقين. إن هذين الصديقين لم يعودا فيثاغوريين، بمعنى تابعيْن للمؤسس العظيم لدين غير كامل. والمحاورة تعنى بمناقشة عالِميْن يستخدمان فقط موضوعات وتعاليم الفيثاغوريين

(1) هما شخصيتان في محاورة فيدون لأفلاطون. المترجمان

لكي يصفا نتائج العلم الجديد في عصرهما. وبحسب رأيي، فإن هذه واقعة جدّ مهمة. ومسألة مَنْ كان الفيثاغوريون الحقيقيون هي الموضوع الذي نوقش بتفصيل كبير. وما زلتُ أتذكر، عندما كنتُ يافعاً، الأطروحة الجذرية التي قدّمها إرِك فرانك Erich Frank في كتابه أفلاطون وما يُسمى بالفيثاغوريين. فقد زعم أن فكرتنا المعتادة عن الفيثاغوريين بوصفهم رياضيين وفلكيين إلخ، هذه الفكرة كانت تأويلاً جديداً تبنّته مدرسة أفلاطون وبشكل أخصّ هيراكليدس بونتيكوس[1]. إن جذرية هذه الأطروحة لم تكن مقبولة عموماً. واليوم، نحن نوقن بأنه كان هناك رياضيات فيثاغورية وإن وُضعت على خلفية دينية. لكننا يجب أن ندرك أنه لم يكن في عصر أفلاطون ثمة دين، وإنما كان يهيمن العلم. إن المحاوريْن اللذين تحدّث إليهما سقراط في محاورة فيدون كانا عالِميْن، وذلك واضح من حقيقة أنهما لا يتوفران على معرفة بالقوانين الدينية لدى فيلولاوس Philolaos[2]، الأستاذ العظيم

(1) فيلسوف إغريقي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. كان عضواً في الأكاديمية الأفلاطونية. يتضمن مذهبه موضوعات فيثاغورية، وموضوعات تنتسب إلى المذهب الذري. تشدّد الأونطولوجيا لديه على الذرات والفراغ. كما اعتقد بالمذهب الفيثاغوري الذي يرى أن الأرض متدلية من مركز العالم، وتدور حول محوره. المترجمان

(2) فيلسوف وفلكي إغريقي ولد في أقروطونا أو تارنتا نحو 470 ق.م ومات في إرقيليا نحو 400 ق.م. أسس مدرسة فيثاغورية في طيبة، وكان من أوائل من أذاع فكر معلمه فيثاغورس. تعزى إليه نظرية فلكية تؤكد كروية الأرض ودورانها. ويقال إنه باع أفلاطون كتابات فيثاغورس السرية، فاستخدمها أفلاطون في محاورته تيماؤس. المترجمان

لهذه النّحلة، ولكنهما كانا ضليعيْن بعلم الأحياء (البيولوجيا)، والفلك، في عصر أفلاطون. فكيف تدبّر أفلاطون أن ينقل، بسهولة، مناقشة موروث ديني قديم وعلم ينتميان لعصره إلى بنية المحاورة، وأدمجهما في وصف المشتركين في المحاورة؟ بطبيعة الحال، فإن تصوّر العلم الذي يشير إليه أفلاطون في محاورة فيدون لا يتطابق على الإطلاق مع ما كان مفهوماً منه في زمن موت سقراط. واليوم، لا أحدَ يشكّ في أن هذه المحاورة كُتبتْ بعد زمن طويل من موت سقراط، وليس بعد زمن وجيز؛ وربما بعد عشرين عاماً. وعلى ما يبدو، فإن أفلاطون تبنى شخصية سقراط الراحل مرة أخرى عندما بدأ بتحديد المسائل الرئيسة لنظريته في المُثل، وعندما بدأ بتأسيس مدرسته، الأكاديمية، تلك الأكاديمية التي يمكننا أن نسميها، بلا تردد، مدرسة حقيقية؛ على النقيض مما سُمّيَ بمدارس السفسطائيين، والذريين، أو المدرسة الإيلية إلخ، التي لم تكن تقام على مؤسسات.

إنني أعدّ هذه الملاحظات مهمة لفهم كيفية ارتباط محاورة فيدون بموضوعتنا. وإن مناقشة مشكلة النفس تجد استنتاجها الأعلى في سرد السيرة الذاتية الطويلة لسقراط ـ المكتوبة عبر أفلاطون طبعاً ـ تلك التي وصف فيها تجاربه مع علماء عصره، ووصف فيها توجّهه الجديد. ولكن بهذا الوصف، كما في أوصاف أخرى في محاورته، لا يدّعي أفلاطون وصف اتجاهات الفلسفة قبل سقراط، وإنما يصف انعطافته الخاصة تجاه «المُثل».

الفصل الرابع

حيــاة ونفس: محاورة فيدون

إن موضوعة محاورة فيدون ـ التي تطوّرت عبر وصف اليوم الأخير من حياة سقراط ـ هي مشكلة الحياة والموت، ومسألة ماهية حياة الكائن الإنساني، وماهية علاقتها بما نسميه النفس soul psyche[1]. تتضمن المحاورة مناقشة عن مشكلة النفس والاعتقاد بالخلود الذي علمتنا إياه الأديان. فهل بمستطاع عقلنا أن يجد أساساً عقلانياً لهذه المسائل؟

تبدأ محاورة فيدون بنغمة دينية تقريباً. إنها تعالج مسألة الانتحار وتوقع حياة جديدة بعد الموت. هذه هي المقدمة الاستهلالية للمحاورة التي سيتكشف، بعدئذ، أن خلود النفس هو موضوعتها الحقيقية. أما الصلة بين جزأيها فتعتمد على

(1) تتخذ كلمة psyche معنى أوسع من كلمة soul لأنها تشمل أنفس الحيوان والنبات. المترجمان

مفهوم التطهير، مفهوم التطهّر، وهذا مهم بالنسبة لتأويلنا. إن البعد الفلسفي ينفتح ابتداء من هنا.

من المعروف أن مذهب الفيثاغوريين في التطهير كان متألفاً، قبل كلّ شيء، من مجموعة من القوانين المحضة مثل تحريم استخدام السكّين لتحريك النار، ومثل تلك الوصية الأخرى التي تقول: لا تأكل البقول[1]. إن الشيء القاطع هنا هو أن أفلاطون يُشرِبُ هذه الطقوس المحضة معنى جديداً، المعنى الذي أصبح مألوفاً لنا من خلال كانط ومفهوم «العقل المحض». وكما لزم سابقاً عن محاورة **مينون** Meno ونظرية المفاهيم الرياضية المحضة المصوغة هنا، فإن الرياضيات هي عقل محض إلى المدى الذي تتعالى فيه على ما يمكن بلوغه عبر الحسّ. ويطرد هذا الأمر في الرياضيات؛ ولكنه يطرد أيضاً في مسألة النفس. وفي الحقيقة، مثلما تقتضي النظرة الأخلاقية والدينية للحياة انفصال النفس عن الجسد، يقتضي العلم الرياضي الانفصال عن التجربة الحسيّة. وإذا عُدَّ الموت انفصال النفس عما هو ماديّ/حسّيّ، فإن حياة الفيلسوف، بهذا المعنى، هي طريق يؤدي إلى الموت، وهكذا فإن الاتجاه الديني الذي يعتقد بخلود النفس يجد تأييده هنا.

إن المجادلة الأولى بصدد خلود النفس تتوسّل البنية

(1) بل امتنعوا أيضاً عن أكل اللحوم والبيض. كما امتنعوا عن الزواج أو عن مجامعة النساء أما تقوى منهم أو رفقاً بعذاب النفوس في محاولة لتقليل التناسخ. المترجمان

الدائرية للطبيعة. وبما أن الحياة ظاهرة طبيعية، فربما لا يكون الموت أيضاً غير طور في دورة الوجود والفناء، التكوين genesis والانحلال phthora (فيدون، 70). إن مجرى المجادلة الذي يبني نفسه على السمة الدورية للطبيعة يوصَف هنا ببراعة لغوية رائعة. عندما يتحدث أفلاطون عن طبيعة ما على أساس أن ليست هناك عودة مستمرة لحياة جديدة، فإنه يجعل سقراطه يتحدث بلغة تحمل انطباعاً عن طبيعة ما من دون منبع. وبناء على ذلك، بقدر ما يقرر سقراط حقيقة البعث، بشكل حاسم، فإن مفهوم الطبيعة بوصفها دورة يصبح مجادلة صريحة عن عودة النفس. ويبدو أنه ينشأ عن هذا الأمر أنه إذا تولّد الحيّ من الميت، فعندئذ لا يمكن لأرواح الموتى أن تهلك، بل يجب أن تستمر في الوجود.

إن دهشة كبيرة تصيبنا حين نقرأ النصّ الآتي: «Kia tais men ge agathais ameinon einai, tais de kakais kakion» (72)، الذي يعني «هذا الوجود الجديد سيكون بالضرورة أفضلَ للأرواح الخيّرة وأسوأ للشرّيرة». يبدو أن هذا التأكيد يطابق، بشكل سيئ جداً، جدل الدورة إلى حدٍّ جعل بعض الفيلولوجيين يعمدون إلى حذفه. وأنا نفسي غير واثق من أن هذا الإجراء صائب. فموقعه في المخطوط واضح؛ وليس هناك تغيرات في الفقرة. وقد وُجد الجدل عبر الموروث بأكمله، الموروث الذي ربما كان أكثر حكمة من هؤلاء الفيلولوجيين، لأنه فهم أن هذا الافتقار إلى الاتساق المنطقي يكمن في مقاصد أفلاطون. وبذلك يشير أفلاطون إلى مصلحة تقف حقيقة خلف

الاعتقاد بالخلود. يجب أن يعتمد المصير اللاحق للميت على أخلاقه في الحياة التي عاشها؛ وهذه ستكون قضية المحاورة بتمامها. بعد ذلك، وإجابة عن شكّ سيمياس ولا يقينه المتردد، سيقول سقراط إنه رغم عدم وجود ضمانات في ذاك العالم، ما يزال من الأفضل بلا شك أن تعاش حياة فضلى. وهنا يصبح من الواضح أن سقراط لا يدّعي فعلاً أنه «يبرهن» على خلود النفس حينما يقول إن حياة ما بهذا الموقف أفضل من حياة من دونه. ويجب أن نلاحظ أن المجادلة هنا تتخلى عن عالم المنطق وتدلف إلى عالم البلاغة.

إنني أتنبّه إلى أن التحوّل نفسه في المجادلة حدث عند كانط أيضاً. فلدى كانط أيضاً، لا يوجد دليل على وجود الحرية حقيقة. ولئن رغبنا فعلاً في تقديم هذا الدليل عن طريق استنطاق الطبيعة وحتى عن طريق إدراك دليل للإرادة الحرّة في فيزياء الكم، فإن ذلك سيعني أن لا ننظر إلى البداية فيما يتعلق بالمنزلة الأنطولوجية للحرية. فالحرية ليست واقعة لعلم طبيعي. وكانط يسميها واقعة عقلية؛ ومسلك أفلاطون في التفكير هو مسلك مختلف طبعاً. فهو لا يقصد إلى حقيقة أن للعلم حدوده، ولا هو يشدّد على الحياة الفضلى. بالأحرى، تتضمن مجادلة أفلاطون أيضاً شيئاً متعالياً وترمي إلى محدودية عقلنا الإنساني بالنظر إلى سرّ الموت والأبدية. وبهذا المعنى، بوسع المرء أن يقول إن «اللامتناهي الفاسد»[1] لدى هيجل يمثل

---

(1) يرى هيجل أننا نتحدث، مثلاً، عن المكان اللامتناهي، والزمان =

الموقف نفسه لدى أفلاطون: أي بقدر ما ينصبّ الاهتمام على المسألة الأساسية للأخلاق والحياة، يبقى الجدل بلا حلّ، وليس هناك نتيجة يمكن أن تمثل دليلاً.

وبطبيعة الحال، فإن هذه المقارنة بين هيجل وأفلاطون لا تُعنى حقيقة بمفهوم الحرية؛ لأنه لا وجود لمثل هذا المفهوم في فلسفة أفلاطون. وأودّ بالأحرى أن أقول ما يلي: مثلما يحجم كانط عن تأسيس الحرية من خلال مسلك نظري في التفكير - كما فعل فيخته لأسباب عملية - كذلك أفلاطون لا يبدي تعزيزاً للمجادلات النظرية لإثبات خلود النفس. وبدلاً من ذلك، يعود إلى شخصية سقراط وإلى موته، الذي لم يشبه الخوف، الذي يشير إليه بوضوح في نهاية المحاورة.

بيد أننا يمكن أن ننوّه بشيء واحد: إن كلّ هذا يوضح عدم ملاءمة المجادلة مع خلود النفس أو ضدّه إذا ما أسستْ نفسها على مفهوم للنفس مستمد من المذهب الطبيعي. وهنا أودّ أن ألفت انتباهك إلى حقيقة أن استخدامي لمصطلح «المذهب الطبيعي» بدلاً من مصطلح «المذهب المادي» - الذي هو

= اللامتناهي، والمتوالية العددية اللامتناهية، وهذه السلاسل كلها لا تمثل التصوّر الحقيقي للامتناهي، بل هي تمثل اللامتناهي الفاسد أو الكاذب أو الزائف؛ وذلك لأن كلّ حدّ من حدود هذه السلاسل من اللامتناهي إنما هو متناه. وبذلك مهما حاولنا القبض على اللامتناهي في أيّ من هذه السلاسل فإننا لن نتجاوز دائرة المتناهي، وسيبقى اللامتناهي يفلت منا على الدوام. وهذه المحاولة للحاق باللامتناهي عبر سلسلة من الحدود المتناهية هي ما يسميه هيجل اللامتناهي الفاسد. المترجمان

مصطلح أقلّ صبغة أرسطية دائماً ـ ليس استخداماً عرضياً. فلعلنا نستطيع تطبيق هذا المصطلح الأخير على تأويل محاورة **السفسطائي**، ولكن حتى في هذه الحالة لا يكون المصطلح ملائماً كما سنرى. وبتعبير دقيق، ما هو «ماديّ» يفترض مفهوم الصيغة أو الشكل؛ وبناء على ذلك هو يفترض الصنع، مثل نموذج الحِرفيّ الذي يشكّل المادة الخام. إنني أفضّل مصطلح «ماديّ» الذي يتطابق مع التصوّر الإغريقي للطبيعة، والذي نصادفه عَرَضاً في هذه المحاورة. إن السيرة الذاتية الفكرية لسقراط تبدأ، كما قررنا سابقاً، بإعلانه عن أنه كان قد شغل نفسَه تفصيلياً بمشكلات «الطبيعة». وهذا هو «التاريخ» بالمعنى الإغريقي، بكلمة أخرى، هو بيان الملاحظات الشخصية عن طريق مسافر معين ينقل ما لاحظه في رحلته. وبهذا المعنى، يجب أن يُفهَم العنوان **تاريخ ما قبل الطبيعة peri physeôs historia** على أنه بيان عن تجارب عاناها شاهد على الأحداث، وعلى أنه قصة شخص ما رأى الأشياء التي علّق عليها بنفسه. وعلاوة على ذلك، من الواضح أنه في العصر نفسه، في عصر محاورة فيدون، كان هذا عنواناً سائداً لتخصيص بحوث عن الطبيعة، والكون، والسماء، وما إلى ذلك.

إن المجادلة الثانية ـ التي يقدّمها سيمياس على أنها من عقائد سقراط المعروفة ـ هي التذكّر. فسقراط يقرر أن المعرفة يجب أن تكون تذكّراً؛ والسبب في ذلك، مثلاً، هو أن التصورات الرياضية ـ مثل التساوي *to ison* (equality) ـ لا يمكن الحصول عليها من التجربة؛ لأنه لا وجود أبداً لكينونتين

متطابقتين تماماً في التجربة. (وهذه الموضوعة تذكّرني بلايبنتز الذي دعا طلبته إلى وادي الورود بلايبزك للبحث عن ورقتين متطابقتيْن تمامَ التطابق). إن التصور الرياضي للتساوي هو تصوّر التساوي الكامل الذي لم نواجهه في التجربة الحسيّة أبداً. وفي نظر سقراط، فإن هذا التصور يقارب النفس أيضاً؛ فالنفس، مثل التساوي بحدّ ذاته، لا يمكن أن تُدرَكَ بالتجربة الحسيّة.

لكنني هنا غير معنيّ بتقديم تأويل كامل لمحاورة فيدون. ولذلك أتحوّل الآن مباشرة إلى السَّلفيْن السقراطيين لفلسفة أفلاطون كما فُهما في نصوص أفلاطون. ومن أجل هذه الغاية، دعونا نفحص الاعتراضيْن على مفهوم خلود النفس، ذانك الاعتراضان اللذان أبداهما الفيثاغوريان «المتنوِّران» سيمياس وسيبيس، الاعتراضان اللذان يفضيان إلى ذروة المحاورة.

إن الاعتراض الأول الذي صاغه سيمياس هو اعتراض مفهوم وواضح حتى بالنسبة للفكر الحديث، وهو: إن النفس ليست إلا انسجام الجسد. وحالما تفتر قوته، ويأخذ التعاون المنسجم لأعضائه بالضعف حتى يوافيه الموت، تأخذ النفس بالانحلال أيضاً. ومن الواضح أن هذه محاججة مستمدة من علم ذلك الزمن الذي يقرر، بتصوّره عن الانسجام، أنها محاججة فيثاغورية نمطية. وعلاوة على ذلك، فإنها تقترب تماماً من الطريقة التي حدّد بها أرسطو تصوّره للنفس بأنها «طاقة الجسد»، ومن هنا فهي الحقيقة التامة للكائن الحيّ.

بعد هذا مباشرة، يجيء اعتراض سيبيس الذي مؤداه أن

الخلود لا ينشأ ضرورة من التناسخ، إذ يمكن للنفس، بارتحالها عبر الأجساد المختلفة، أن تستهلك نفسها أكثر فأكثر حتى تنحلّ أخيراً في الجسد الأخير. ومن دون ريب، يعكس هذا الاعتراض أحد اكتشافات علم الأحياء في ذلك الوقت. وكما نعلم، فإن العلم في عصر أفلاطون، لاسيما علم الطبّ، كان قد فهم قبلاً انبعاث الكائن الحيّ بوصفه سيرورة مستمرة. وبناء على ذلك، يمكننا أن نفهم الاعتراض الذي مفاده أنه رغم تعالي النفس على حدود الوجود الفردي، فإن ارتحالها يستنفدها لتنحلّ تماماً في نهاية المطاف. وهذا مفهوم لا مفرّ منه يمليه تصوّر طبيعي للنفس، ويمليه بشكل خاص مفهوم أن النفس ليست إلا انسجام الجسد، ولهذا السبب فهي مشتتة على امتداد الجسد.

لقد فُهِمَ هذان الاعتراضان كاعتراضين فاجعيْن حقيقة فيما يتعلق بخلود النفس. وقد بديا معقوليْن جداً حتى إن فيدون وإيخقراطس، وهما راويا المحاورة، قطعا الرواية ليعبرا عن ذهولهما. إن كآبة المزاج العميقة التي انتشرت بين المتحاورين هي كآبة لا نظير لها في أية قصيدة. وهذا يشير إلى حقيقة أن المحاورة تتخذ انعطافة حاسمة في أشدّ لحظات توترها. ورداً على اعتراض سيمياس، يجيب سقراط إن المشكلة لا يمكن طرحها بالتعبيرات التي يستخدمها سيمياس لصياغتها. فالنفس ليست هي نفسها كانسجام. بالأحرى، إن الانسجام هو شيء تنشد النفس نفسها الحصول عليه أو إيجاده. وبأيّ حال، فإن النفس المنسجمة لا تمنحها الطبيعة شيئاً وإنما النفس الخيّرة هي التي تفرض التوجه للحياة. ويبدو واضحاً لي أننا يجب أن نضع

تمييزاً دقيقاً هنا. فمن جهة أولى، نحن نتعامل مع صراع بين نظرية طبيعية، أو إنْ شئت، نظرية رياضية تشكّل نفسها انطلاقاً من أجزائها التكوينية. ومن جهة أخرى، نتعامل مع انسجام تسعى نحوه النفس التي تكافح من أجل هدف أسمى.

يتطلب الاعتراض الثاني، اعتراض سيبيس، إجابة أكثر تعقيداً. وسقراط يبقى صامتاً لبضع دقائق مركّزاً تفكيره بشكل تام. ومن ثمّ يبدأ بالكلام كالآتي: لكي نحقق الوضوح، من الضروري قبل كلّ شيء مناقشة وجودنا وفنائنا (التكوين والانحلال). وبهذه الطريقة فقط من الممكن فهم معنى الموت بشكل صحيح. ومن أجل أن نصل إلى هذا الوضوح، يشرع سقراط بالحديث عن تجاربه مع العلم في عصره حتى يقرر أن يسلك طريقاً مختلفاً تماماً، أي أن يسلك طريق الكلمات logoi، الطريق صوب الأفكار.

أودّ هنا أن أقاطع التحليل النصّيّ لأقدّم مرة أخرى بعض التصورات العامة التي ذكرتُها مبكراً. وقبل كلّ شيء، أودّ أن أقدّم ملاحظة هرمنوطيقية تكميلية. لا يمكن أن يكون هناك شكّ في أنني، في سياق عملي، أصبحتُ مدافعاً عن اللامتناهي الفاسد الذي انتقده هيجل. ومع ذلك، فإنني هنا أدافع عن حقيقة بالغة البساطة، أي إن شيئاً ما ـ مثل تاريخ عام نعبر عنه بالألمانية بالكلمة Weltgeschichte ـ يجب أن يُكتب من جديد من طرف كلّ جيل. ويبدو واضحاً لي أنه على امتداد التغير التاريخي نفسه يجب أن تتغير أيضاً طرق ملاحظة الماضي

ومعرفته. وعلى أية حال، لا يمكن تطبيق هذه الحقيقة بسهولة على الموروث الفلسفي؛ لأنه في هذه الحالة يعني إدراك أن هذا الموروث نفسه لم يصل سلفاً إلى خلاصته مع النقائض الهيجلية العظيمة، بل ربما ما زالت هناك تعبيرات أخرى للفكر يمكن أن تفتح أيضاً منظورات جديدة لنا. من هذه التعبيرات، مثلاً، هو تعبير نيتشه الذي لا يمكن بالتأكيد مقارنته بهيجل مهما كانت الموثوقية التي ينالها في عمله التصوري. ومع ذلك، تشرّب موقفنا من الماضي بنيتشه، كما أنه خلّف أثره على أعمالنا الفلسفية.

يحثني هذا على قول بضع كلمات عن تصوّر قدمتُه سابقاً؛ وهو تصوّر الوعي التاريخي المؤثر. يدلّ هذا المصطلح ضمناً على أننا على وعي تام بالتحيزات التي تدخل في تكوين فهمنا. وبطبيعة الحال، ليس بمستطاعنا حقيقة أن نعرف جميع تحيزاتنا لأننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نصل إلى معرفة شاملة عن أنفسنا، وأن نصبح شفافين لأنفسنا تماماً. ومن جهة أخرى، يعني هذا الظرف ـ أي إن التحيزات تدخل في تكوين فهمنا ـ أن المقترب إلى نصّ ما هو قرار اعتباطي يتخذه المفكر أو العالِم. فهذه التحيزات ليست شيئاً غير تجذرنا في الموروث؛ في الموروث نفسه الذي نريد، في الواقع، أن نأتي به إلى اللغة عندما نستنطق النصّ. وهنا يكمن تعقيد الموقف الهرمنوطيقي. إنه يستند دائماً إلى نوع من النصوص التي يتعامل معها المرء. إن ثقافتنا الكلاسيكية هي أعمال في الهرمنوطيقا، وقد تأسست بالنسبة إلينا في أشكال متعددة، ليست على شكل بحوث علمية

فقط وإنما قبل كل شيء ضمن موروث اللاهوت، والتشريع، والفيلولوجيا؛ لكن من الواضح أن أغلب انطباعاتنا العميقة تضرب بجذورها عميقاً بما يتجاوز قدرتنا على معرفتها وسبر أغوارها.

يسعفنا هذا كلّه في فهم الاختلاف بين كتابات أفلاطون والآراء التي جمعها doxography أرسطو. إن كتابات أفلاطون ليست تعليقات وإنما أعمال أدبية، وهذا هو السبب في أن الآراء المجموعة في هذه الكتابات مختلفة تماماً عما قدّمه أرسطو في كتبه **ما بعد الطبيعة، والطبيعة، والنفس**. كانت نصوص أفلاطون تُنشَر بطريقتها الخاصة، ويُقصَد منها القراءة، وحتى تلقى كمحاضرات بأثينا. وهذا هو السبب في أن كتابات أرسطو التي حفظت بقيت مجهولة لقرون؛ فقد كانت مؤلفة كملاحظات تعليمية، وربما استمر تأثيرها ضمن موروث شفاهيّ لبضعة أجيال، ولكن لا شيء تحدّر إلينا ويُقصَد به اطلاع الجمهور؛ وفي الأقل، ليس هناك أيّ شيء يمكن اعتباره كلمة أرسطو الأخيرة في الموضوع.

لنتناول محاورة فيدون من جهة أخرى. من الواضح أنها لم تكن بحثاً وإنما عمل أدبي رفيع. وهناك صور صادقة من الحياة في هذه المحاورة، وهي تحقق مزجاً للمحاججة النظرية والفعل الدرامي. وهكذا فإن المحاججة الأقوى في محاورة فيدون التي تتعلق بخلود النفس لم تكن حقيقة محاججة على الإطلاق، وإنما كانت تتعلق بحقيقة أن سقراط يتمسك بقناعاته حتى النهاية

ويثبتها من خلال حياته وموته. وهنا يؤدي سياق الفعل نفسه دور المحاججة. وفي نهاية المحاورة تشخص أسطورة، الأسطورة التي تصف الأرض التي نعيش عليها، وتصوّر علاوة على ذلك كيف أن هذه الأرض يجب أن تكون مسرح الحياة الفضلى. ليس بمقدورنا أبداً توفير حجة مقنعة تكون بمثابة إجابة عن الأسئلة التي تثار حول تكوّن العالم الذي يبنى على مبدأ الخير. وهكذا فإن الأسطورة، بفعاليتها الخاصة، تنال فرصتها بدلاً من ذلك. وقد حاول أفلاطون نفسه أن يوضح الملاحظة التحذيرية التي ترى أننا مع الأساطير لا نتعامل مع مجرد قصص، بل إن هناك تصورات وتأملات منبثة فيها. ولذلك، فهي، على نحو معين، توسيع للمحاججة الجدلية؛ أي إنها توسيع في اتجاه يتعذر فيه الوصول إلى التصورات والدليل المنطقي.

حتى الجهل السقراطي هو صورة أدبية. فهو نموذج يساعد سقراط في سَوْقِ المشارك في المحادثة إلى أن يعتمد على جهله الخاص مقارنة به. إن نهاية محاورة ليسيس[1] Lysis تقوم مثالاً جيداً على هذا المعنى. إذ لا ينجح مينيكسينوس ولا ليسيس في تعريف الصداقة، وفجأة تنقطع المحاورة عندما يتدخّل المعلمون ويأخذون الأولاد إلى البيت. إن النهاية السلبية هي نموذج موجود أيضاً في المحاورات ذات الطابع الدحضي elenctic برمتها. فهي دائماً تدور حول المشكلة نفسها، أي إنه من أجل وضع الفضيلة موضع الممارسة يجب على المرء أن يتوجه سلفاً

(1) إحدى محاورات أفلاطون التي تبحث مفهوم الصداقة. المترجمان

نحوها بطريقة نظرية. وبهذا الصدد، يمكننا في الحقيقة أن نتحدث عن النزعة العقلية لدى الإغريق، مع أننا يجب أن نبيّن أننا نتعامل هنا مع قصدية لا تتطابق تمام التطابق مع التصورات المتعادلة لدى أفلاطون (الذي كان كاتباً هائلاً من مرتبة سوفوكليس وشكسبير) أينما كانت التصورات غير كافية لهذه القصدية يجري التعبير عنها في فعل المحاورة؛ وفي محاورة ليسيس يجري التعبير عنها في العلاقة الحوارية بين سقراط وصديقيه الشابين.

ولنأخذ نصّ محاورة الجمهورية من جهة أخرى: نجد هناك سقراطاً معيناً يبدو شخصاً مختلفاً تمام الاختلاف؛ نظراً للطريقة التي يدير بها المحادثة والمحاججة. وهنا، يرغب أفلاطون في أن يصف مدينة مثالية، مدينة تتشكل فيها طبقة النخبة في حقل الرياضيات والجدل، نخبة ستكون قادرة على حكم الحياة العملية. وفي عملي مفهوم الخير في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية The Idea of the Good in Platonic and Aristotelian Philosophy قدّمتُ أطروحة مؤداها أن كلا الفيلسوفيْن عنيا بالشيء نفسه، أي بمشكلة الخير وتجسيدها في مدينة مثالية. ومع ذلك على المرء أن يميّز أن الأخلاق ethos في محاورة الجمهورية لأفلاطون لها بعد طوباوي لا يتطابق مع أيّ شيء عند أرسطو مطلقاً. وتظهر هذه الأخلاق ethos في الجمهورية بطريقة يكون فيها كلّ شيء منتظماً. وهناك يبدو من المستحيل ارتكاب الأفعال الشريرة أو الشاذة، وهي فكرة لا يمكن أن يتخيلها شخص يعيش في العصر الحديث. وكان يكفي

سوء التقدير من جانب «لجنة التخطيط»، كما يمكن تسميتها، أن يذهبوا بعيداً في الطوباوية ليسببوا انهيار هذه المدينة الفاضلة.

إن الميزة الأخرى لمحاورات أفلاطون هي أن محاوري سقراط يعبرون عن أنفسهم بطريقة حيادية تماماً ـ فهم يقولون «نعم»، «لا»، «ربما»، «طبعاً» ـ من دون تطور في الشخصية. وهذا أمر غير مفاجئ. فالمؤلف يقصده. ولا أحد سينظر إلى هؤلاء المشاركين في المحاورة كأنماط خاصة كما لو كنا نتعامل مع الدراما. وفي محاورات أفلاطون، يكون المشارك في المحادثة شبيهاً بظلٍّ يعتزم القارئ فيه أن يميّز نفسه أو نفسها.

إن جميع هذه الملاحظات لا توضح فقط الاختلافات بين محاورة أفلاطونية ونصّ أرسطيّ تعليميّ، وإنما هي توضح أيضاً الاختلافات بين النصوص التي بحوزتنا من أفلاطون. ويجب أن تُساءل هذه النصوص باستمرار بطريقة تجعلها تجيب عن الأسئلة بطريقة مختلفة في كلّ عصر؛ لأن المحاورة الحية، والتواصل بين الناس، والمشاركة في الموروث المكتوب كلها تبنْيَنَتْ بطريقة وكأنها تحدث من تلقاء نفسها. والموروث ليس شيئاً صارماً، فهو لم يُثبَّت مرة وإلى الأبد. وليس ثمة قوانين هناك. وحتى الكنيسة يجب أن تتعامل مع موروث حيّ، وأن تقيم محادثة مستمرة مع هذا الموروث.

الفصل الخامس

النفس بين الطبيعة والروح

لنعد إلى النصّ الأفلاطوني الرئيس محاورة فيدون. يبدأ الجزء الأهمّ من المحاورة 96(a) بإجابة سيبيس التي يقدمها بعد صمت طويل، وفي الحقيقة تتحول المحاورة الآن إلى مسألة مبدأ عام للمعرفة. ويصدق الأمر على المعرفة برمتها، المعرفة التي تتعلق بالصيرورة والفناء التي يجب أن نبحث دائماً عن سببهما.

هذه هي اللحظة التي يبدأ فيها سقراط بالكلام على كيفية ارتحاله بنفسه مع هذا الألم (ألمه، وتجاربه المؤلمة) من أجل المعرفة. فقد درس علوم عصره باهتمام بالغ. ومن الواضح أن هذا الوصف يشير إلى الفهم المعاصر للطبيعة والطبّ. وطبقاً لسقراط، فإنه حاول أن يفهم «النفس» بموجب تلك العلوم التي ناقشناها بوصفها تمثل المذهب الطبيعي؛ فكيف نشأت النفس، وهل الدماغ مركز الإحساسات، وكيف نشأ منه التذكر والذاكرة

ومن ثمّ تكوين الآراء، وكيف نشأت المعرفة من تأسيس التذكر والذاكرة وتكوين الآراء. وإذا فكرنا الآن في حقيقة أن التذكر هو القدرة على الإمساك بشيء ما لكي نحضره بقوة ويبقى في الذاكرة، وأن تكوين الآراء هي أيضاً شيء ما يبقى ثابتاً باستمرار وفعالاً، فإننا هنا نجد التلميح الأول للمشكلة الأفلاطونية؛ فكيف يمكن لأيّ شيء ثابت بإطلاق أن يظهر من مجرى الخبرات الحسية. وكيف يمكن لقصدية التفكير أن تتطور ضمن إطار الكائن العضوي المادي وأن تبقى مشكلة محيِّرة حتى بالنسبة لنا. هنا يشير أفلاطون، للمرة الأولى، إلى هذه الحيرة بموجب تعارض الحركة والثبات، وبهذا فهو يشير إلى الموضوعة الرئيسة لمحاورة ثياتيتوس[1] Theatetus.

في النهاية، يعترف سقراط بأن جميع جهوده بصدد المعرفة ذهبت سدى؛ وفي الحقيقة فإنه حتى النهاية القصوى لم يفهم شيئاً عنها على الإطلاق، بل حتى حينما تعلق الأمر بأشياء اعتقد من قبل بأنه عرف شيئاً عنها، مثل كيفية نموّ الكائنات الإنسانية. وهو يوضح هذا المثال بمعونة حجة رياضية كمية تنطوي على صعوبة منطقية. يقول سقراط إنه فكّر من قبلُ في أن سبب نموّ الإنسان يكمن في حقيقة أن العناصر المادية أضيفت إلى الكائن الحيّ عن طريق الطعام. لكن المستتر وراء هذا هو

(1) ثياتيتوس أو عن العلم: هي توأم محاورة جورجياس. يتناول فيها أفلاطون تحليل الإدراك الحسي، والمعرفة، والذاتية، والصدق، والتغير، والخطأ، واللوغوس. المترجمان

مشكلة كيفية تشكّل الثنائية ـ قاصداً في الوقت نفسه الاثنين في علاقتهما بالواحد ـ وفيما إذا كانت تتحقق من خلال الإضافة إلى الوحدة أو من خلال تقسيم الوحدة. وهنا، نكون بمواجهة مفارقة مؤداها أن تشكيل الاثنين يمكن أن يكون إما بسبب الإضافة أو الانفصال. ويمثل هذا تناقضاً بحدّ ذاته. فكيف يكون هذا ممكناً؟

وبالنسبة لنا يبدو من الواضح أن الإجابة يجب أن تكون كالآتي: حينما نتحدث عن الزيادة والنقصان فإننا لا نتعامل مع عملية فعلية. بالأحرى، يجب أن يُنظر إلى المشكلة ببعد أنطولوجي مختلف تماماً وليس في ضوء ارتباطها بمشكلة ما يُسبِّب وجود شيء ما وفناءه. ومع الخطوة التالية التي يتخذها سقراط، نبدأ فعلاً في التغلب على النوع الأول، وغير المناسب، من الأسئلة التي تتعلق بسبب الصيرورة والفناء. بمعنى آخر، يخبرنا سقراط كيف إنه عثر، في أثناء بحثه عن هذا السبب، على نصّ أنكساجوراس وآمن بأن هناك، أي في العقل، وجد حلاً لمشكلة السببية أخيراً، ومعها مشكلة كيف يخرج اثنان إلى الوجود من واحد. لكن هذا الأمل يتعرض للخيبة هو الآخر في نهاية المطاف. والشذرة مشهورة جداً، والسبب الذي يجعلني أنوّه بها هنا هو أن بوسعنا أن نجد فيها إثباتاً لمنظورنا التأويلي الخاص. إن أمل سقراط، نقده لأنكساجوراس، ووظيفة العقل يدلان على الافتقار هنا إلى الجهاز المفهومي الذي يستجيب لما هو مطلوب. وعندما يتحدث أنكساجوراس عن «العقل»، فمن الواضح أن سقراط

يريد أن ينسب لكلمته معنى مثل «التفكير»، و«النظام»، و«التخطيط»، وفي النصّ المتلقى (الذي ندين به لحماسة سمبلقيوس) يقدّم أنكساجوراس العقل أولاً كمبدع للنظام في العالم، ـ يقدمه بمعنى نظرية في نشأة الكون تقريباً ـ ولكنه بعدئذ، وفي وصفه لهذه العملية، يشير، فقط وبشكل أساسي، إلى التأثيرات المادية للعقل في عملية تشكيل العالم.

وحينما نريد أن نلخص تأويلنا للنصّ مرة أخرى، نجد أن سقراط يردّ على هذا بالقول 99(c) إن الأصل الحقيقي لكلّ شيء، فضلاً عن بعده الداخلي، هو الخير. وبصدد هذا الزعم، ينتقد سقراط النظريات المختلفة التي تناولت مكان الأرض في الكون، ومنها: النظرية التي تكون الأرض طبقاً لها محفوظة في مكان لأنها مطوّقة بحركة العالم، وأنها مطوّقة بإناء هائل الضخامة، أو النظرية التي تتخيل أن الأرض محمولة على الهواء وكأنها في مركب، أو حتى النظرية التي ترى أنها مستندة إلى [كتفيْ] أطلس. ومن وجهة نظر سقراط، فإن كلّ هذه الأفكار تشبه إلى حد كبير الخرافة الهندية المشهورة التي ترى أن العالم محمول على فيل يقف على قُمرية [طائر]؛ وهنا لا يمكننا أن نفهم كيف أن تلك القُمرية ليس لها موضع راحة على شيء آخر. وإذا أردنا أن نتفادى مثل هذا الارتداد اللانهائي لابدّ من أن نبحث عن الإجابة عن سؤال السببية في شيء آخر غير الشيء المادي، مثل الخير.

وفي الحقيقة، يشير هذا إلى تحوّل كامل في مسار

المجادلة. إذ لم تعد المجادلة تدور حول التاريخ، ولم تعد تدور حول البحث عن شيء يستطيع حمل الأرض. والأسئلة المصوغة بهذه الطرق لا توجد أجوبة عنها. يدحض كانط ـ في كتابه نقد العقل المحض، وبدقة في الجدل المتعالي ـ إمكانية علم عقلاني للكون. وعلى الرغم من ذلك، فإن مشكلة خلق العالم، مشكلة بدايته وتحديده كمتطلب للعقل المحض، تبقى سؤالاً من دون إجابة. ولكن سقراط الأفلاطوني يقول بأن الخير هو الأصل الذي استمُدَّ منه نظام العالم بمجمله، عالم الكائنات الإنسانية وممارساتها، ونظام الكون وعناصره، الشمس، والقمر، والنجوم، والأرض، وما إلى ذلك. ولأول مرة، تتكشف فكرة الخير، «الكامل»، بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن الكامل المدرَك كمجموع لأجزائه الفردية كلها، شريطة أن نفهم هذا كشيء يمكن تسميته بموضوع البحث التاريخي. وهنا، يستنبط سقراط مهمة تطورت فيما بعد في كتاب أرسطو الطبيعة، أي مهمة تأويل الواقع استناداً إلى فكرة الخير. وبهذه الطريقة، فإن البنية الغائية للفلسفة الطبيعية الإغريقية تصبح مقبولة بشكل عام، كما أنها احتفظت، بمعنى معين، بأهميتها. وذلك لأنها تقترح تصوّراً للكلية يُنظر من خلاله إلى الطبيعة، والكائن الإنساني، والمجتمع كأعضاء في النظام. وإذ ننظر من خلال هذا المنظور، تكون العلوم الحديثة شبيهة بالتاريخ القديم: فهي تراكم كماً غير محدد من التجارب التي لا يمكن أن توصل إلى الكلّ؛ لأن الكلّ ليس تصوّراً تجريبياً؛ إذ لا يمكن أن يكون معطى أبداً. ولكن كيف يمكن الوصول إلى حلّ معين مقنع لمشكلة السببية؟

وفي هذه النقطة، يبدأ أفلاطون إجابته السلبية بأن يقدّم، أولاً وقبل كلّ شيء، قاعدة هي: يجب أن نفترض قبلاً، حقيقة، الفرضية الوحيدة التي تبدو مفحمة ويقينية، ويجب أن نتحصل، حقيقة، على النتائج المتمخضة عنها والتي تشترك مع هذه الفرضية. ولكن الفرضية، هنا، لا تعني ما تعنيه في مصطلحية النظرية العلمية الحديثة. فهي لا تعني أن مشروعية الفرضية يجب أن تُثبَّت على أساس التجربة، ومن ثمّ على أساس «الوقائع». كلا، فنحن هنا نتعامل مع تماسك منطقي جوهري للتصورات. إن النتائج التي نتحدث عنها في هذه النقطة ليست هي النتائج التي تنشأ من الوقائع الإمبريقية. وهذه مسألة حاسمة. فعلماء الإبستيمولوجيا في العالم الناطق بالإنجليزية الذين وظفوا هذا النمط من المحاججات يميّزون قيمتها المنطقية، ولكنهم يفتقرون إلى المعيار الفعلي للحقيقة في هذا السياق، أعني التجربة. وصحيح أن أفلاطون لم يذكر التجربة هنا ألبتة. ولكن لمَ لا ؟ فالسبب في هذا هو أننا نتعامل هنا مع اللوغوس، مع الانعطافة الشهيرة إلى الكلمات logoi. ومن وجهة نظر سقراط، فإن العالم اللغوي يختزن الواقع أكثر من التجربة المباشرة. وهكذا، وطبقاً للاستعارة الشهيرة، مثلما لا يمكن ملاحظة الشمس مباشرة، وإنما على أساس انعكاسها على الماء، فكلّ مَنْ يرغب في الحصول على معلومات عن الطبيعة الحقيقية للأشياء سيحقق وضوحاً في الكلمات logoi أسرع مما يتحقق من خلال التجربة الحسية المضللة.

وبناء على ذلك، يصرّ أفلاطون على توضيح كلّ فرضية

بالنظر إلى نتائجها. فهو يبني نقده لأعداء المنطق على هذا الأساس. وحينما نفشل في تحقيق تصوّر واضح، يصبح من العبث مناقشته. وعند استخدام الكلمات والمجادلات، يصبح من السهل حدوث الاضطراب. إن تقنية السفسطائيين في المحاججة ترمي مباشرة إلى هذا الاضطراب. ومن جهة أخرى، فإلى الحدّ الذي يكون فيه المضمون الحقيقي لفرضية معينة متكشفاً للعيان، تتحصل هذه الفرضية على قابلية على التصديق من خلال الملاحظة.

وفي هذه النقطة، تبدأ المجادلة التي يتساوى فيها السبب مع الفكرة. فهي تنشأ من مفاهيم الجميل، والخيِّر، والكبير، وهكذا دواليك. ومن الجليّ أن هناك توازياً بين هذه الماهيات وماهية الرياضيات: فالجميل، والخيِّر، والكبير، لا تستمد من التجربة أيضاً. وبأيّ حال، تبدو الصورة (الشكل) eidos موجودة في الأشياء بطريقة ما. إنني أقول هذا باحتراس كبير. لأنه ليس ثمة فصل أونطولوجي هنا كما افترض أرسطو، بالأحرى إن ما يعنيه هذا 100(d) هو أنه لا يوجد شيء يكون من خلاله شيء ما جميلاً باستثناء حضور الجميل. في هذا النصّ كما في بقية كتابات أفلاطون، ليس ثمة نظرية أكثر دقة عن المشاركة في المثال المعطى؛ وهذه هي المسألة التي انتقدها أرسطو. إن لأفلاطون الحرية التامة في اختيار التصورات التي تصوغ العلاقة بين المثال والخاص the particular . والاثنان ليسا منفصليْن عن بعضهما كما هو الحال عندما سيتناولها أرسطو الذي سيكون المثال طبقاً له مجرد نسخة مكررة للعالم. وهذه مسألة مهمة

بشكل حاسم. وقد شهدت الأكاديمية العديد من النظريات حول العلاقة الجوهرية بين العام والخاص، ومع ذلك لم يكن هناك تصوّر عن انفصالهما. وعلى العكس من ذلك، كان الانفصال بين الرياضيات والفيزياء انفصالاً أساسياً. وفي هذه المسألة تكمن الخطوة العظيمة والمتقدمة لأفلاطون فيما يتعلق بالفيثاغوريين. وعلى سبيل المثال، كان أرخيتاس[1] Archytas عالماً بارزاً في الرياضيات، وهو الذي أدرك، سلفاً، أن الرياضيات لا تعالج المثلث المرسوم على الرمل، لأنه مجرد صورة لموضوعه الحقيقي. وعلى الرغم من ذلك، لم يصل الفيثاغوريون بعدُ إلى مسألة صياغة الحقيقة تصوّرياً، أي الموضوع «الخالص» للرياضيات. وبالنسبة لهم، تتحوّل الرياضيات دائماً إلى الفيزياء.

إن فصل الرياضيات عن الفيزياء لا يعني أن الأعداد والأشكال الهندسية توجد في عالم آخر. وعلى نحو مشابه، فإن الجميل، والعادل، أو الخيِّر هي ليست (أشياء تعود) إلى عالم ثانٍ من الماهيات. وهذا إضفاء مضلل لطابع أونطولوجي على مقاصد أفلاطون جاء بتأثير الموروث اللاحق. ويمكن رؤية ذلك سلفاً في نقد أرسطو، الذي كان، من ناحيته، موجَّهاً بدقة بموجب انشغاله بالمادي. إن الأفلاطونية المحدثة، كما نسمّي

(1) فيلسوف إغريقي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. وهو من الجيل الثاني للفيثاغوريين. كان تلميذاً لفيلولاوس وصديقاً لأفلاطون. وهو الذي فصل نظرية العدد عن خلفيتها الدينية والسحرية، وهكذا حقق تقدّماً مهماً في كلّ من التطور النظري للرياضيات والهندسة، وتطبيقهما على العالم بمصطلحات علمية. المترجم

هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل أفلاطون مفكّراً متعاليا، وكان هذا المفكر أيضاً هو أفلاطون القرن التاسع عشر.

عندما تتقدم مجادلة سقراط تقوده إلى تأكيد أن الفكرة لا تتطابق مع ذاتها فقط، وإنما هي تبرهن على أنها ترتبط بأفكار أخرى على نحو وثيق. فعلى سبيل المثال، يرتبط الدفء بالنار على نحو جلي. إن علاقة الأفكار بعضها ببعض هي مسألة جدّ مهمة. وبهذه الطريقة فقط يوجد اللوغوس. فهو ليس مظهراً بسيطاً لكلمة مفردة، إنما هو ارتباط كلمة بأخرى، ارتباط تصوّر بآخر. وبهذه الطريقة فقط يكون الدليل المنطقي ممكناً بإطلاق، وبسبب هذا نكون قادرين على توضيح المتضمنات التي تحتويها فرضية ما. فما نتائج هذا بالنسبة لموضوعة «النفس»؟

إذا فكرنا من خلال الارتباط بين الأفكار المختلفة نرى أن النفس، كمبدأ للحياة، مرتبطة ضرورة بمثال ما، أي إنها مرتبطة بمثال الحياة، بمثال لا يمكن أن يتوافق مع الموت. وهنا، يترشّح شيء لم يدركه مؤوّلو أفلاطون كما يبدو لي. ويبدو استنتاج سقراط هذا مقنعاً بالنسبة لمشاركيه في المحاورة، وبالنسبة للقارئ أيضاً. وفي الحقيقة، من الحقّ أن فكرة النفس، بقدر ما تمتّ بصلة للحياة، لا يمكن أن تتوافق مع فكرة الموت. يلزم عن هذا أن النفس هي الحياة نفسها، ونتيجة لذلك فهي لا تموت (athanatos). وهنا طبعاً يتمّ التعامل مع النفس كمبدأ للحياة؛ وإنْ يكن بشكل خاص. ولكن النفس، بالنسبة لسقراط، هي ـ أيضاً وفوق كلّ اعتبار ـ توجّه نحو ماهيات خالصة، مفاهيم خالصة.. وبأيّ حال، يبدو الاستنتاج واضحاً.

ومع ذلك، يواصل سقراط الآن بطريقة تفاجئ القارئ الحديث 106(.a ff). فهو يؤكد أن النفس، بقدر ما هي خالدة، هي أيضاً غير قابلة للانحلال وسرمدية (anôlethros). وواضح معنى كلمة (athanatos). إنه تعبير نمطي من الموروث الملحمي الإغريقي يدلّ على شيء يرتفع إلى حالة عليا من حالات الوجود. إنه شيء من السماء، إنهم الذين لا يموتون (athanatoi) لدى هوميروس. ولكن ماذا تعني كلمة (anôlethros)؟إن المجادلة بالغة الصعوبة هنا. وقبل كلّ شيء نحن نحتاج إلى أن نضع نصب أعيننا أن المجادلة تجري متوازية مع الوصف السابق للخلود. وتبدو تلك الفقرات التي تحدث فيها المناقشة أنها تهتمّ بتعادل الخلود وعدم القابلية على الانحلال لكي يكونا معقولَيْن تماماً، تعادل يعزّزه أرسطو أيضاً (الطبيعة 203/ 213). وبطبيعة الحال، يثار شكّ هنا في احتمال أن أرسطو نفسه هو الذي قدّم تلازم الخلود وعدم القابلية على الانحلال في موروث كتب الأقوال عند الفلاسفة قبل سقراط. وعلى أية حال، يجب أن لا ننسى أن أفلاطون هو الذي اكتشف، في محاورة فيدون، المجادلات الحاسمة. ولكن هل كان بإمكانه أن يوفر أسساً لها؟ وبدءاً من الخلفية الدينية في ذلك الوقت الذي كان فيه الفيثاغوريون يخفت تأثيرهم، يحاول أفلاطون أن يواصل التفكير في فكرتهم عن الخلود ومعتقدهم بتناسخ النفس (تحت تهديد النزعة المادية)؛ وبذلك يقوم بتفعيل عالم ماهويّ، عالم العلاقات الذي يمكن إدراكه تماماً كما ندرك الرياضيات. ولئن تتبعنا المجادلة الأفلاطونية الكاملة في هذه الفقرات 106(a-b)،

نجد حينئذ أن فكرة الخلود تقام على هذا المستوى الماهوي بمساعدة فكرة عدم القابلية على الزوال. وكما ورد في النصّ، فإن هذين العنصرين ـ مثل فكرة الزوجي والفردي في الأعداد أو النفس والموت ـ لا يناسب أحدهما الآخر. وهكذا فمن الواضح أيضاً أن أحدهما لا يستطيع أن يضمّ إليه الآخر. وحيثما يوجد أحدهما، لا يمكن أن يوجد الآخر. ومع ذلك، يمكننا أن ندرك أن «أحدهما يفنى والآخر يأخذ مكانه». وبأيّ حال، فإن هذا أمر مقنع ما دام المتساوي وغير المتساوي (أو المتشابهات مثل النار والساخن) نُظر إليهما كخصائصَ لشيء ما وليس كـ"مُثل». وهكذا فهي، كما العلاقات الماهوية، شيء ما يشبه تصوّر المتساوي وغير المتساوي، الذي هو في وجوده لذاته غير قابل للتغير، والذي يدرك ذاته في الأعداد الفردية والزوجية على نحو لا حصر له؛ وطبقاً للفيثاغوريين الحقيقيين، فإن النفس الخالدة ترجع في تجسيد جديد.

ونتيجة لذلك، تبدو لي محاورة فيدون أنها تمهّد لنقد تحديد الفيثاغوريين هوية الوجود باستخدام الرياضيات، هذا التحديد الذي كان ذا فائدة فيما بعد نظرية المثل، ومن ثم وجدت لنفسها تأكيداً واضحاً في «النوع الثالث» لمحاورة فيليبوس Philebus. وفي النهاية، فإن عالم المثل ليس هو ذلك العالم الآخر الذي يوجد من أجل الآلهة فقط.

قبل كلّ شيء، فإن ما يقف خلف هذا يمكن أن يكون الحقيقة التي مفادها أن التصوّر الإيليّ للوجود أو تصوّرهم

للواحد ينسجم، على نحو سيئ، مع التحوّل إلى العدم حسب. إن الرغبة الجامحة للتجربة الإنسانية في التغلب على عدم القدرة على تصوّر الموت من خلال فكرة الخلود تجعل التحوّل إلى العدم أمراً لا يمكن التفكير فيه. ولذلك، فالشيء المفيد هو هذا التصوّر للأفول، للسقوط، «للعدم». إنه تصوّر لشيء ـ يختلف عن الموت (thanatos) الذي يهدّد الحياة باستمرار ـ لا يحدث ضمن تجربة الكائنات الإنسانية ووعيها.

إن ازدواج المسألة ينشأ، جوهرياً، من غموض تصوّر النفس الذي يُفهَم كأصل للحياة وكمركز للتفكير. يصبح هذا التوتر بين التصورين للنفس مشكلة. إن «التفكير» في الرياضيات وفي الجدل لا يمثلان الشيء نفسه كما هو حال «التفكير» بمعنى الإجراء المنهاجي للعلم الحديث، بالأحرى إن التفكير يكون حاضراً عندما يكون هناك وجود. إنني أقصد بذلك إلى أن أفلاطون وأرسطو مقتنعان بأن ليس هناك تفكير من دون حياة، وليس هناك عقل nous من دون نفس psychê؛ لأن التفكير ليس إلا هذا الحضور، وهو الحياة بحدّ ذاته. يبدو أن هذين الجانبين ـ الحياة والفكر ـ لا يسمحان لنفسيهما بالانفصال عن بعضهما بعضاً، ونحن بوسعنا أن نرى ذلك أيضاً في الفلسفة الحديثة بقدر ما تكون هذه الفلسفة الحديثة فلسفة للحياة، فلسفة للوعي والوعي الذاتي. وكما عرفنا سابقاً، فإن الظاهراتية الهيجلية جاءت بتحوّل دورة الكائن الحيّ ضمن انعكاس الوعي على العياني. إن تحوّل الحياة إلى وعي ذاتي هو أمر أساسيّ بالنسبة للمثالية الألمانية بأسرها.

وعلاوة على ذلك، لا توجد هذه المشكلة في محاورة فيدون حسب، وإنما هي موجودة لدى أرسطو. وقد قرّر أرسطو بوضوح تام في كتابه النفس ما حصل سلفاً لدى أفلاطون ـ وإنْ يكن بشكل سردي وملغز ـ أي إن تقسيم النفس إلى أجزاء لا يشكّل تقسيماً مطلقاً؛ لأن النفس، دائماً، واحدة فقط في حالتها الحيوية، والعاطفية، فضلاً عن وظيفتها النظرية. هذا هو لغز النفس وسرّها الذي يكمن بدقة في حقيقة أنها لا تتألف، كالجسد، من أعضاء محدّدة ومختلفة تتخصّص طبقاً لوظيفتها، بل بالأحرى هي تقوم بفعلها بالتركيز المكثف على كلّ جانب من جوانبها. وفي ضوء هذه الاعتبارات، يمكن أن نفهم المعنى الذي يكمن في حقيقة أن الفلسفة تتأرجح إلى الخلف والأمام، بين البداية بمعنى أصل الحياة وبداية المعرفة والتفكير. ولهذا التأرجح أساسه في بنية الوجود الإنساني نفسه. إنه ليس مجرد تقلّب، إنما هو تبادل حيّ بين الأشكال المختلفة التي تشكل بها الحياة الإنسانية نفسَها بوصفها شرطاً يتحوّل فيه الإمكان إلى فعل.

إن خلاصة هذه المشكلة التي استنتجها سقراط في محاورة فيدون 106(d) توحي بأن ما هو خالد هو أيضاً غير قابل للزوال، والأمر نفسه يصدق على النفس في حالتها مع فكرة الزوج، إذ لا تصبح بالطبع، مفردةً، ولكنها لا يمكن أن تفنى كذلك. وبتعبير آخر: في النهاية سيتمّ التسليم بأن النفس خالدة؛ ومن ثمّ لا مناص من الاعتراف أيضاً بأنها غير قابلة للزوال. لأن الاثنين، في الواقع، الإله وفكرة الحياة سيكونان خالديْن وغير

قابليْن للهلاك. لا ريب في أننا هنا نعالج مجادلة تتكشف عن ضعف معين. وفي الحقيقة، وفي التحليل الأخير، يبدو الإقرار بالخلود مبنياً على أساس استحسان. وبأيّ حال، يبدو سيمياس متحسِّساً لهذا الضعف؛ ومع ذلك يتمّ التغلب على جميع الشكوك بتأكيد أن من الأفضل الإرشاد إلى حياة فضلى. إن التأويل الأكثر انتشاراً الذي شدّد على هذه الفقرة هو أن الخلود مؤكَّد فقط من أجل فكرة الحياة، من أجل فكرة النفس، وليس من أجل عدم القابلية على زوال الفرد. تلك هي المشكلة التي انتظمت تاريخ الفلسفة برمته. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نعيد إلى الذهن نزعة الفلسفة الرشدية، ومحاكمات مايستر إيكهارت Meister Eckhart وآخرين بتهمة الهرطقة. ماذا يجب أن نفعل بهذه المشكلة؟ هل علينا أن نعتقد بأن أفلاطون لم يدرك المشكلة ولهذا السبب أثبت الخلود فقط من أجل فكرة النفس ولم يثبتها من أجل نفس الفرد؟ وهنا نعود أدراجنا إلى مشكلة أساسية في الفلسفة الأفلاطونية، مشكلة لم تُتّخذ موضوعاً، أي مشكلة العلاقة بين العام والخاص. إن التصورات التي تتضمن ملازمة المرء للآخر تطورت ضمن إطار الموروث اللاحق فقط. إننا نصطبغ بنزعة أرسطية محضة إذا سألنا أنفسنا عن دلالة أفلاطون للعلاقة بين الخاص - الذي يمثل تعيّناً لا يرقى إليه الشك - والعام الذي نؤوّله واقعياً أو اسمياً. هذا هو الموضوع الذي نوقش كثيراً في الفلسفة المتأخرة، لكنه لم يناقش قط عند أفلاطون. وبالنسبة لأفلاطون، من الواضح أن الماهية الحقيقية، الوجود الحقيقي، يبدي نفسه في اللغة، واللغة قادرة على

التوصيل بالكلمات الموجودة. ليست النفس تصوّراً عاماً فقط، بل هي كلية حضور الحياة لا سيما (حضورها) في الكائن الحيّ. وفي الحقيقة، فإن ما هو حاضر بنفسه كضعف في مجادلة سقراط يؤكد أن الانفصال غير ممكن بين الأفكار والخاص. وبشكل عرضي، يمكن للمرء أن يستنتج تأكيداً متطرّفاً آخرَ من المحاورة، محاورة بارمنيدس، وهو: إن من التفاهة الاعتقاد بأن عالم المثل خاص بالآلهة فقط، وأن عالم الوقائع خاص بالفانين فقط.

إن كلّ هذا مهم من أجل فهم أفضلَ لما يكمن متخفياً فعلاً وراء الجدل الأفلاطوني في الخلود وعدم القابلية على الزوال في محاورة فيدون. وبطبيعة الحال، فإن حضور النفس في الفرد ـ الذي يبنى على الدليل الواضح ذاتياً وليس على المجادلات ـ مرتبط بالموروث الديني. سيصل سقراط، في النهاية، إلى استنتاج مؤداه أنه بعد بداية الموت جسدياً تستمر النفس بالوجود في مكان آخر، أي في العالم السفلي (في هاديس). وعند هذه النقطة، يحضر الموروث الديني بشكل كامل، وإنْ بشكل بالغ الانفصال. إن ما يتمّ تناوله يجب أن نفصح عنه هنا: فبينما يؤكد سقراط 106(d) أنه بسبب خلوده يجب أن نعترف بأن «الإله» لا يمكن أن يفنى، فإن محاوره يردّ بأن هذا يجب أن يُعترَف به لجميع الآلهة. والآن فإن من المؤكد أن تعدّد الآلهة يعود إلى الموروث الديني تماماً مثلما هو الأمر بالنسبة لصورة العالم السفلي (هاديس)، ولكن «الإله» هنا مساوٍ لـ«السماء»، وهذا يدلّ على أن أفلاطون يريد أن يشير إلى الديني

الوضعي، ويشير أيضاً إلى تصوّر عقلاني يثبّته. وعلى أية حال، ومن أجل تفسير ذلك، أودّ أن أزيد شيئاً، وهو أن هذا الكلام على «الإله» لا يعني، طبعاً، التوحيد وإنما يعني شيئاً إلهياً غير محدَّد. وبقدر ما يُشدَّد على هذا الكلّ الموضوعاتي، فإن التفسير البارع للسبب الذي كان، في ضوئه، لسقراط تحفظات بصدد الدين التقليدي لمدينته يمكن أن يُستمدَّ جوهرياً من محاورة أوطيفرون[1] Euthyphro.

وفي الختام، آمل أن تضعوا في أذهانكم ما يأتي: توضح ملاحظاتي بشكل مغرض أن المجادلات التي صيغت في محاورة فيدون بالنسبة لخلود تميل على الدوام إلى تطوير نفسها ضمن سياق تفكير نظري ناجم عن غموض وظيفة النفس. ويمكن للنفس أن تكون أيضاً وعياً، وأن تكون مبدأ للحياة.

(1) أوطيفرون: محاورة أفلاطونية تصوّر سقراط وهو يسفّه المعتقدات الدينية بأثينا، ويعرض بطلان أسسها. وأطيفرون فقيه ضليع في أمور الدين وعقائده. المترجمان

الفصل السادس

من النفس إلى اللوغوس
محاورتا ثياتيتوس والسفسطائي

تمثل محاورة فيدون، كما رأينا، خطوة أولى على الطريق المؤدي من تصورٍ للنفس كأصل للحياة الى التوجه السقراطي الأفلاطوني الجديد نحو المعرفة والرياضيات. وتحاول محاورة ثياتيتوس Theatetus ، بمعنى معين، أن توضح توضيحاً إضافياً مشكلة التقابل بين التصورين الحيوي والروحاني للنفس.

تبدأ المحاورة بتعريف المعرفة بوصفها إدراكاً حسياً aisthesis (151e). ولنكن يقظين بإزاء قول ثياتيتوس، الرياضي، هنا إن المعرفة إدراك حسّيّ. وهذا لا يعني أنه يشير إلى وظيفة الإحساسات. فنحن هنا لا نتعامل مع مفهوم أرسطيّ للإدراك الحسيّ، إنما نتعامل بالأحرى مع البداهة، مع إدراك حسّيّ يتطابق تمام المطابقة مع الوضع الذاتي، وهو إدراك حسّيّ توظفه الرياضيات على نحو مختلف عن «مجرد» mere البرهان. وعبر تفسير معين، ينبغي أن نشير الى أننا نستخدم كلمة «مجرد» هنا

بالمعنى نفسه الذي يعنيه التعبير الإغريقي «الكلمات الواضحة Psiloi Logoi». ويقول ثيودوروس القوريني إنه هو نفسه كان في شبابه منهمكاً في الخطاب الواضح أو «مجرد» الخطاب؛ ومع ذلك فإنه عاد لاحقاً الى الرياضيات التي تنطوي على الوضوح الذاتي. في هذا السياق يتضح، إذن أن «الإدراك الحسّيّ» يعني الوضوح الذاتي بمعنى أن «المرء لا يسعه إلاّ أن يرى». وفيما بعد، قامت نظرية الإدراك الحسي الفعلية بصياغته بالطريقة نفسها، بوصفه تصادماً أو مواجهة مع الواقع 153 (e). وتظهر هذه النظرية ثانية في شكل محكم للغاية لدى الفرد نورث وايتهيد، وهو في الحقيقة شكل يقتفي خطى بروتاجوراس تماماً، وتظهر كذلك مجرد اقتباس أفلاطوني طويل لدى فيتجنشتين في كتابه أبحاث منطقية Philosophical Investigations. وفي هذه الفقرة بالضبط من محاورة ثياتيتوس يشرح سقراط النظرية التي طبقاً لها يُعد الإدراك الحسّيّ ذا طبيعة فيزيائية، ويشبه التقاءً لحركات تظهر فيه الحركات الأبطأ كشيء متوقف بينما تظهر فيه الحركات الأسرع، بالمقابل، كشيء متدفق ومتغير 156(dff).

وكما نعرف يظهر سقراط بوضوح أن بلوغ حالة التوقف التام ليس أمراً ممكناً في فيزياء الإدراك الحسّيّ هذه. فالإدراك الحسّيّ ليس مجرد حركة فيزيائية كما ذهب إلى ذلك إمبادوقليس وآخرون.

ونحن على اطلاع حسن بنظرية إمبادوقليس في الرؤية؛

لأن ثيوفراسطس قد خلّف لنا جزءاً من عمل إمبادوقليس الذي يتناول هذا الموضوع. ويبدو أن نظرية المواجهة قد ظهرت للمرة الأولى على يد إمبادوقليس، وظلت قائمةً حتى بروتاجوراس. والنقطة المركزية في مجادلة سقراط هي أن الإدراك الحسّيّ ليس مواجهة بين العين وما موجود، إنما تكون العين في عملية الرؤية عضواً للنفس على وجه الحصر. صحيح إن الرؤية تتم بمساعدة العين، ولكن ليست العين هي التي ترى 184(d). وفي غضون هذا التفكير، يستحضر أفلاطون أسلافه بدءاً بهيرقليطس إلى إمبادوقليس وبروتاجوراس رغم أنه يذكر أسماء هوميروس وإبيكارموس، وهؤلاء جميعهم يوصفون بأنهم مؤيدون لفكرة جريان الأشياء العام، كما لو أن أحداً منهم لم يسمع ببارمنيدس أبداً. وبهذا الصدد يجب أن يُفهَم بوضوح أننا نتعامل مع حالة من حالات التهكم، ومع خيال وبناء صادرين عن عقل أفلاطون. فمفهوم الجريان لا ينفصل في الحقيقة، عن مفهوم السكون. فأحدهما يتضمن الآخر كما شددت على ذلك في تحليلي محاورة **فيدون**، حيث ظهر أن التذكر والظنّ يصبحان أقرب فأقرب إلى المتطابق مع ذاته والثابت. ونحن نتعامل، في نص محاورة ثياتيتوس على وجه الخصوص، ومن ثم في تعارض هذا النص مع موقف بروتاجوراس، نتعامل مع فكرةٍ هي من نتاج خيال أفلاطون. وإنه لمن الصعب التصديق أن يُضمِّنَ ماريو أونترشتاينر هذه الفقرة (التي هي من نتاج خيال أفلاطون) في الكتاب الذي جمع فيه شذرات السفسطائيين. فمن الواضح، على نحو أكيد، أن هذه الفقرة لا تخص بروتاجوراس

نفسه، إنما هي تأويل له؛ وإن كان تأويلاً مصقولاً إلى حد بعيد بحيث كان ذا أهمية واسعة في الفلسفة الحديثة. ومن حيث الجوهر نجد هنا مرةً أخرى مشكلة كيفية تفسير الاكتفاء بالعقل فحسب في ملاحظة ما هو واقعي وتأويله.

ويظهر جليّاً ما دعوناه بالبناء الأفلاطوني في فقرة مختلفة (180-81)، حيث يوضع موقفان أحدهما مقابل الآخر مثل متقابلين: فمن جهة هناك دعاة الحركة rheontes، الذين يؤيدون الجريان، ويؤكدون الجريان الأبدي للأشياء، ومن جهة أخرى هناك دعاة السكون stasiotai، وهذه كلمة تشير إلى أولئك الذين يواصلون الإصرار على سكون ما موجود، وهم بهذا الاعتبار ثوريون في الوقت نفسه. وفي الحقيقة، تعني الكلمة العامية «stasiotes» الثوري، وبالفعل فإن المرء عندما يتبنى موقفاً ضدياً من النظرة المهيمنة عن الجريان العام، ويصر على هوية الوجود، والسكون، واستقرار الوجود، انما هو ثوري حقاً.

بعد أن تبين أن المعرفة لا يمكن أن تساوى هنا بالإدراك الحسي؛ إنما هي بالأحرى معرفة تفعّل النفس، أقول بعد أن تبين ذلك فإن الجواب الثاني عن التساؤل عن ماهية المعرفة يؤكد أن المعرفة ظنّ doxa. وأنا لن أقضي وقتاً ضافياً في هذا النوع المعقد من الإجابات؛ لأنها من حيث الجوهر تعد امتداداً للجواب السابق، فضلاً عما يتمتع به الجواب الثالث والأخير من أهمية خاصة. فيؤكد هذا الجواب: إن المعرفة ظنّ يؤدي اللوغوس معه دوراً مصاحباً. إنه ظنّ متأسس عقلانياً. وعبر هذا

الجواب، نكون قد بلغنا الهدف الذي تكافح من أجله المحاورة بأسرها؛ أعني فهم المعرفة بوصفها لوغوس. ورغم ذلك، يبدو الشكل الذي يقدم فيه هذا التعريف شكلاً غير مقنع تماماً. إذ يبدو العقل هنا شيئاً إضافياً، شيئاً يضاف الى الظنّ، بينما هذا الأخير قائم أصلاً، وهو فقط ما يمكن التحقق منه وتأكيده. غير أن هذا ليس هو «اللوغوس». فاللوغوس ليس مجرد تعبير عن ظنّ أكيد، وإنه لمن الخطأ أن نذهب الى القول إنه مجرد تعبير، وظنّ مصنوع لغوياً.

وعلى هذا تنتهي محاورة ثياتيتوس بموضوعة اللوغوس، وهي موضوعة لا تفلح هذه المحاورة في تعريفها التعريف المناسب، ومن ثم تصبح هذه الموضوعة مركز عناية محاورة السفسطائي واهتمامها. وبهذا المعنى، تعد خاتمة محاورة ثياتيتوس، في الحقيقة، مدخلاً الى محاورة السفسطائي.

لذلك علينا أن نشرع في محاورة السفسطائي. نجد هنا 242(c ff.) وفي ضوء عنايتنا لمرحلة ما قبل سقراط، عرضاً مفصلاً تماماً، شيئاً يشبه جمع الأقوال doxography، الشيء الذي له أهمية عظمى، أيضاً، بالنسبة لما قام به أرسطو من جمع للأقوال. وفي الواقع ثمة بضع إلماعات إلى محاورة السفسطائي 242(c ff.) يمكن أن نتوثق منها لدى أرسطو. يقدم أفلاطون التفسيرات المبكرة، على نحو نقدي، كقصص أسطورية. إن محدث سقراط - الغريب الذي وصل أثينا قادماً من إليا - Elea يتحدث عما هو موجود، ويؤكد أن كل امرئ

تحدّث عن هذا من قبل إنما كان على الأرجح، يروي حكايات خرافية. ويقول أحد الأشخاص إن هناك ثلاثة أنواع من الكنايات: وهي ثلاثة مبادئ سوف يصارع أحدها الآخر، وفي الوقت نفسه يتحد أحدها بالآخر. ونحن ليس بوسعنا أن نتحقق مما يعنيه المتكلم هنا. وقد حاول العديد من المؤلفين التحقق من ذلك، ولكني لا أرى إجابة مقنعة، وأعتقد أن هذا ينسجم مع خاصية عامة تشيع في كتابة أفلاطون؛ وهي إنه لا يمكن للمرء أن يمتح من كتابات أفلاطون تفسيرات تاريخية دقيقة. وفي أي حال يواصل الغريب قوله إن هناك شخصاً آخر قد زعم أن هناك جوهراً ثنائياً: الرطوبة والجفاف، أو السخونة والبرودة، وهذه الأزواج يرتبط أحدها بالآخر. ويقول أيضاً إن هناك موقفاً ثالثاً هو موقف الإيليين: Eleatikon ethnos, apo xenophanous te kai prosthen arxamenon. لقد بدأ الموقف الثالث هذا مع إكزينوفان، وربما أبكر من ذلك. وهذا تصوير يكتنفه الغموض، فمن المؤكد أنه من قبيل الخطأ أن نؤول هذا القول ليكون دليلاً على أن إكزينوفان مؤسس المدرسة الإايلية. فجميع العناصر التي يتشكل منها هذا النوع من التأويل هي عناصر غير كافية : فمن المؤكد أنه لم تكن هناك «مدرسة» إيلية، وأن إكزينوفان ليس مؤسسها.ومن الراجح أيضاً أنه كانت له علاقة ضعيفة ببارمنيدس. وهنا أنا أعي جيداً أن قولي هذا يتناقض مع تقليد جمع الأقوال الذي يعود إلى أرسطو. غير أن أفلاطون يعبر عن نفسه هنا بصورة خاصة جداً (حين يقول على لسان الغريب: «وأولئك الذين قبله Kai eti prosthen») كما لو أن الأيلين كانوا قد بدؤوا

التفلسف قبل إكزينوفان. وهذا كما أعتقد صحيح بمعنى معين. فالفلسفة الإيلية كانت، على الأرجح، رداً على المحاولات الفلسفية الأولى في تفسير الكون؛ تلك المحاولات التي استهلها الملطيون. ومع ذلك، تقع أهمية إكزينوفان الحقيقية في مكان آخر: فهو يظهر ما طرأ على المجتمع الأرستقراطي من تحولٍ في الاهتمامات، ذلك المجتمع يُعنى الآن بعلم جديد بدلاً من هوميروس وهزيود. لقد كان إكزينوفان مجرد راوية محترف يروي نصوص الميثولوجيا الإغريقية: نصوص هوميروس وشعراء آخرين. وفيما بعد، وفي صقلية، حيث ظهر الى الوجود مجتمع جديد تناول إكزينوفان، في قصائده الرائعة، الكون كشيء مقدس، وبيّن أن تلك الآلهة لم تكن، في الواقع، هي الآلهة نفسها التي كانت تصورها الميثولوجيا. وبأي حال تبدو لي هذه الفقرة من أفلاطون ليست مصدراً تاريخياً يؤسس عليه ترتيب زمني لمرحلة ما قبل سقراط، إنما هي ذات معنى مختلف، وسأحاول أن أوضح ذلك.

ينوّه، عند نهاية القائمة، بالمصادر الأيونية الملهمة، ومن الواضح أن هذه المصادر هي هيرقليطس وأمبادوقليس، كما يمكن أن تقوم مقام المثال الكلاسيكي على الوصف السقراطي الأفلاطوني لأسلافهما.

لنسأل أنفسنا الآن عما تعنيه هذه القائمة بأسرها. من الواضح، أن هذه القائمة تصنف السابقين طبقاً لعدد مبادئهم. وبناءً عليه، تتضمن المجموعة الأولى ثلاثة مبادئ، وتتضمن المجموعة الثانية مبدأين، أما المجموعة الإيلية فهناك مبدأ

واحد، وطبقاً لهيرقليطس وإمبادوقليس فهناك الواحد والكثرة، وهما عند إمبادوقليس يتناوبان، بينما يشكلان عند هيرقليطس وحدة جدلية. نحن لا نتعامل، إذن، مع نظام يتبع التسلسل الزمني، إنما مع تصنيف منطقي ذاتيّ ذي طابع فيثاغوري مرتبط، بطريقة معينة، بما تنطوي عليه الأعداد من لغز.

ثمة منظور جديد، منظور انعكاسي، يتبع هذا التصنيف. فالغريب الإيلي يستطرد في قوله 243(a) إن أولئك الذين ناقشوا عدد المبادئ ساروا على وفق طرائقهم الخاصة من دون أن يشغلوا أنفسهم بنا، وبقدرتنا على اتباعهم وفهمهم. فماذا يعني قوله هذا ؟ يتعين علينا أن نقيم علاقة ببداية تلك الملاحظات. فلقد تم التأكيد هناك أن المفكرين الأوائل كانوا، من الواضح، يروون حكايات خرافية عندما تحدثوا عن عدد المبادئ. وبالنتيجة، فنحن نتعامل هنا مع الاختلاف القائم بين رواية الأساطير، وهو أمر كان شائعاً بين السابقين، وبين مدخل آخر للمشكلة يعرضه الآن محدّث سقراط. فهذا المتحدث الإيلي يكشف عن ضرورة اتخاذ خطوة تأملية جديدة. فقبل كل شيء لابد من فهم دلالة ما موجود، وهو أمر كان المفكرون الأوائل قد افترضوه سلفاً. فهؤلاء المفكرون تحدثوا فقط عن كيفية ائتلاف الأشياء الموجودة، وكيفية نشوئها، وارتباط أحدها بالآخر. وهم يصورون هذا كله على أنه صيرورة بينما تكمن المشكلة، أساساً، في فهم معنى الوجود. ويتواصل الحوار بعدئذ لبحث هذه المشكلة بحثاً دقيقاً. ولهذا كان أمراً رئيساً أن جرت المواجهة بصدد معنى الوجود بين وجهتي النظر بطريقة

تشبه النزاع؛ وهي مواجهة وصفتها محاورة ثياتيتوس بين مؤيدي الجريان (rheontes) ومؤيدي السكون (stasiotai).

تنسب إحدى وجهتي النظر إلى إرث «الماديين materialists» وهنا نحن بحاجة إلى توضيح أن مفهوم المادة matter لا يظهر عند أفلاطون إطلاقاً بالدلالة التي اتخذها الموروث. وفي الحقيقة فإنه مفهوم دشنه أرسطو. لذلك، وكما رأينا أيضاً من بحثنا في النصوص الأرسطية، فإنه من السذاجة بمكان بالنسبة لنا أن ننسب مفهوم المادة hyle إلى فلسفة ما قبل سقراط. فنحن ليس لدينا أقوال تؤكد أن لدى فلاسفة ما قبل سقراط أي شيء مثل مفهوم المادة، فحتى مفهوم الماء لدى طاليس لم يكن مفهوماً مادياً. على ذلك، تتحدث الفقرة 246(a) التي تناولناها من محاورة السفسطائي، تتحدث فقط عن أولئك الذين يؤكدون أن الأشياء الموجودة هي حصراً تلك التي يمكن أن تلمس وتمسك، كالصخور وجذوع الأشجار، الشيء الذي يلمع إلى تصوير هزيود لثورة التيتانات ضد جبل الأولمب (أصل الآلهة، 675-715)، ويقصد من هذه الاستعارة الإشارة إلى أولئك الذين يدركون الوجود كشيء ملموس، وتفهم وجهة النظر هذه بمعنى أنطولوجي عميق؛ وعليه فإنها لا تفهم بالمعنى الحديث الذي يفسر «الوجود» على أنه ما يمكن إثباته عبر الخبرة وما يمكن قياسه، بل يجب أن يفهم بالمعنى الذي يكون الوجود طبقاً له وجوداً ممكناً؛ أي بالمعنى الذي يترك فيه الوجود تأثيرات. وبمساعدة هذا المصطلح يسعى الفيلسوف في هذا السياق، إلى تحديد معنى الوجود بأنه ما يدرك بصورة

ملموسة. إنها المقاومة التي يبديها «الوجود» ضد الافتراق، شيء ما يشبه الصلادة لدى ديمقريطس. وهكذا نحن نتعامل مع مفهوم دينامي، مفهوم فرضه العقل. يصل الحوار إلى هذا المفهوم من خلال إجبار «الماديين» على الاعتراف بنتيجة لا تقبل الجدل تتعلق بـ «الحياة»؛ أي ـ بشكل أو بآخر ـ وجود النفس والقيمة. فلأننا نجد تأثيرات لهذه الأشياء (أي النفس والقيمة). لذلك فإنها تعمل على نشوء مفهوم الإمكان.

وبطريقة مماثلة لا يستطيع الفريق الآخر، «أصدقاء الأفكار friends of ideas»، ـ ربما هم الفيثاغوريون ـ لا يستطيع، في التحليل النهائي، من تأكيد أن الوجود لا يتحرك ولا يتغير. فمن الواضح، حتى من دون تفسير معين، أن ما موجود لا يمكن أن يكون أخرسَ مثل عمود. وعليه، ينطبق مفهوم الممكن على كلا الفريقين؛ على ذلك الذي ينظر نظرة مادية، وكذلك على ذلك الذي ينظر نظرة نفسية. لذلك يتبين أن التعارض بين ما يمثل الجريان وما هو ساكن قد فسّرَ تفسيراً سيئاً تماماً. فحتى الحزب من «أصدقاء الأفكار»، الذين يعلنون أن كل شيء ثابت ولا يتحرك، يجب أن يقروا بضرورة حركة ما موجود. ورغم اعتراف الجميع بأن موضوعات الرياضيات والهندسة الإقليدية لا تتحرك، نجد أفلاطون، كفيلسوف، يرفض ما تنطوي عليه وجهة النظر هذه من دوغمائية رياضية، وهي وجهة يكون الوجود، طبقاً لها، غيرَ قابلٍ للحركة، وثابتاً، وما إلى ذلك. وفي الحقيقة، إنه لا يمكن لأي أحد أن يذهب في تفكيره إلى حد القول إن ما موجود هو، بحد ذاته، صامت وفاقد الحركة،

ولا ينطوي على عقل nous. وهذه النتيجة لا تبرز عن طريق برهاني، إنما بالاحتكام إلى يقين واضح ذاتياً: فما موجود لا يمكن أن يكون ذا تأثير من دون حياة، ومن دون حركة، ومن دون شجار يشبه العقل.

وبالنتيجة نواجه هنا المشكلة نفسها التي واجهناها في محاورة ثياتيتوس: أي مشكلة العلاقة بين الجريان والسكون، وهي المشكلة نفسها التي تُثار في محاورة فيدون بصدد طبيعة النفس القائمة ضمن حقل متوتر بين الحياة Zoë والعقل. ولقد طورت هذه المشكلة، في محاورة السفسطائي، بمساعدة جدلٍ معقد من الأفكار الخمس الأساسية الآتية: وهي، ما موجود، والحركة، السكون، والتشابه، والاختلاف؛ وهي سلسلة مفاهيم تحتوي على مطلب عقلي استثنائي. فكيف يمكننا أن نضع، على نحو موافق، التشابه والاختلاف (وهي كما نعرف مفاهيم انعكاسية) جنباً إلى جنب مفهومي الحركة والسكون. إن وظيفة هذه المفاهيم، بمقتضى منطق الماهية لدى هيجل، وظيفة واضحة، لكن إزاء هذا التنظيم علينا أن نسأل أنفسنا عن العلاقة بين هذين المفهومين الانعكاسيين ومفهومي الحركة والسكون. ومناقشة هذه المسألة في غاية الصعوبة، ولكن في النهاية تبدو النتيجة الآتية واضحة: فمن خلال الجدل المماثل القائم بين التشابه والاختلاف يظهر أيضاً انحلال التناوب الصارم بين الحركة والسكون، وفي النهاية لا يعود هذان المفهومان يقصي أحدهما الآخر. يتطور المفهومان الأوليان عن الحركة والسكون بحيث يصبحان ـ طبقاً لما يصوره الكتاب العاشر من محاورة

القوانين Nomoiلأفلاطون ـ حركة ساكنة وسكوناً متحركاً. وفي محاورة السفسطائي، يفلح أفلاطون في استخدام تبادلية الاختلاف heteron والتشابه tauten كوسيلة لتسويغ وحدة الحركة والسكون. ومن دون ريب، فإن العلاقة بين هذين الزوجين المختلفين من المفاهيم ليست واضحة تماماً؛ ومع ذلك يعرف أفلاطون -بوصفه فناناً مهماً- كيف يجعل من العلاقة المتناوبة ذهاباً وإياباً بين أحدهما والآخر علاقة قابلة على الفهم. فأفلاطون، كما أراه، يدرك إلى أيّ حد هو إشكالي الانتقال من مفهومات تأملية انعكاسية (إذا استخدمنا مصطلح هيجل) ـ أي الانتقال من مفاهيم مثل مفهومي الهوية والاختلاف ـ إلى مفاهيم عادية وعينية مثل الحركة والسكون. وبالشكل نفسه يظهر هذا أيضاً في محاورة تيماؤس عندما يوصف تعاقب الفصول. فهذه صورة توحي، كما هو الحال بالضبط في محاورة القوانين، بالفكرة القائلة إن سكون ما موجود لا تقصيه حقيقة كونه يشارك، بوصفه حركة، في الزمانية أيضاً.

لا تتوخى محاورة السفسطائي حلاً شكلياً، حسب، لهذه القضايا المتشابكة ولا تسوية بين الأطروحتين المتعارضتين، وهو تعارض يصل الى حدّ التناقض بحيث تخسر كلتا الأطروحتين المعركة. وطبقاً للإدراك الحسّيّ لدى أفلاطون، نحن نتعامل هنا مع الوعي؛ مع قوة التعرّف. فالفكر هو تعرّفي دائماً، لكنه حركة ذاتية أيضاً. إن الفكر هو، دائماً، فعل شيء ما يجري في الزمان بطريقةٍ تكون فيها هذه الزمانية محتواة ضمن الهوية. أما الحقيقة القائلة إن هذا كله ينسجم تماماً مع رؤية الفكر الأفلاطوني إنما

هي حقيقة تبرز للعيان من محاورة بارمنيدس، من المفارقة المعروفة: مفارقة بنية اللحظة، مفارقة الوجود في الزمان وعدم الوجود فيه مع ذلك. وهذه نقطة بالغة الأهمية في الفكر الحديث أيضاً. فكان هيجل أول من أحيا مشكلة التناقض الداخلي القائم ضمن المفهوم الزماني للحظة، مثلما كان كيركجارد أول من ربط هذا المفهوم بقلق الحياة. ومع ذلك بين أفلاطون وهيجل/كيركجارد لا توجد، أساساً، وثائق تتناول هذه المشكلة. ولقد بحثت عن هذه الوثائق عبثاً؛ على الرغم من أن المشكلة يسلط عليها الضوء من حين الى آخر على نحو عرضي، كما في عمل الليالي الإغريقية Attic Nights مثلاً؛ وهو عمل أيام القيصر توصف فيه أحاديث أبناء الطبقة الحاكمة، وهي، من حيث الظاهر، مجرد عبث فكري طنان. وهنا نلمح إشارة ضمنية إلى مشكلة اللحظة كما قد أثيرت في محاورة بارمنيدس. والمسألة تثار بخصوص اللحظة التي يموت فيها الشخص المحتضر. فحالما يموت الشخص لن يعود محتضراً، ما دام يُحتضر فإنه لم يمت بعد. كما نجد تلميحاً الى هذه المشكلة لدى ديونسيوس الزائف[1] pseudo-Dionysius. ولكن هذا كله لا طائل

(1) مؤلف غير معروف ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة حوالي القرن الخامس، وقد استخدم الباحثون المحدثون هذه التسمية لتمييز شخصه، بعد أن كان يعتقد أنه هو ديونسيوس الأريوباجي Dionysius the Areopagite ، وهذا الأخير شخصية غامضة أيضاً. وكلّ ما نعرفه عنه أنه كتب بين عامي 482 و 530 بعد الميلاد مباحث ورسائل بجّلها العصر الوسيط تبجيلاً يكاد يعادل تبجيله الكتاب المقدس. المترجمان

من ورائه طبعاً. فما يجب ان يحظى بالاعتبار هو فهم ما قصده أفلاطون. ومن دون شك، فإن هذا مرتبط بالمكانة الأنطولوجية للنفس، أو الوعي. وهذا الموضوع يتكرر أساساً في محاورات فيدون، وثياتيتوس، والسفسطائي، كما يبدو بوضوح في محاورة بارميندس؛ في مشكلة اللحظة التي تبحث فيها هذه المحاورة. إن هذه المشكلة هي مشكلة النفس. إن التناقض بين الحركة والسكون قد تم تجاوزه أساساً.

سيكون من الممتع جداً مناقشة التشابهات بين هذا التركيب للحركة والسكون من جهة، والتأمل الذاتي في الفلسفة الحديثة من جهة أخرى. فهناك تطابق بين الانتقال، الذي حدث في الفلسفة الإغريقية، من مبدأ الحياة إلى مبدأ العقل وبين التطور الجدي في كتابَيْ هيجل: ظاهريات الروح، والمنطق. ومشكلة الدائرية للحياة - ومن ثم التأمل الذاتي - تطابق هذه المشكلة أيضاً. فهي شبيهة بها تماماً. فالانتقال من مفهوم الحياة إلى جزئية الفرد يتناوله هيجل، كما أشرت الى ذلك، عندما يصف في كتابه ظاهريات الروح الانتقال من الحياة المتدفقة بدءاً إلى الكائن العضوي الفردي والوعي الذاتي. والفصل الذي يتضمّن عرضاً تفصيلياً للوعي الذاتي قد تم الإعداد له بتحليل الذات المندرجة في الحياة. لقد استمد هيجل، بشكل أساسي، إضافة إلى مفاهيم الوعي الذاتي، واندراج الذات، والمعرفة المطلقة الموضوعة الأفلاطونية عن الحياة القائلة إن نفس العالم تحيي نفسها وتفرق نفسها في كيانات عضوية فردية، ثمّ وسَّعها إلى روح مطلقة تتجاوز، في محاولتها بلوغ الشفافية الكاملة، حدود التناهي الإنساني.

ينبغي أن نكون، بطبيعة الحال، متيقظين من المماثلة بين أفلاطون وهيجل. وإذا ما كانت هذه هي المحصلة فعلاً، فإننا نستطيع بكل بساطة التعامل مع هيجل على نحو مباشر. فالمشكلة التي تفتننا تكمن في التمييز بينهما. فالتأمل الذاتي - بوصفه البنية التلقائية لما موجود- هو في الواقع نقطة استشراف يحرزها المرء بعد تطور فكري طويل. ونحن عندما ندرس أفلاطون، ينبغي ألاّ يغيب عن بالنا أنه يقع مقارنةً بهيجل في الماضي البعيد، ولكن هذا ينطبق بطبيعة الحال على الإرث الإغريقي برمته. وأفلاطون لا يؤسس كل شيء على بنية التأمل الذاتي بل هو يصف، بالأحرى، العلاقة القائمة بين مفهومي الهوية والاختلاف من جهة أخرى، والبعدين المميزين للواقع - السكون والحركة - من جهة أخرى.

ولكن يجب أن نكون حذرين عندما نتناول أرسطو. لعل هيجلياً يقول إن كتاب هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية قد أحيا أرسطو، ولكن فقط عبر وصف لفظي للتأمل الذاتي المقدس. وهذا ما نجده، من دون ريب، في كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة، وهو النص الوحيد الذي يصف صراحةً الثيولوجيا الأنطولوجية لميتافيزيقا أرسطو. وهنا تتكشف الحركة الذاتية في التأمل الذاتي نحو الشكل التام للمحرك الأول. ومع ذلك، أضع نصب عينيّ أن هذه الاستقلالية التامة ليست ذات طابع إنساني، إنما هي بالأحرى استقلالية الكون على النحو الذي نظر إليه الإغريق، لذلك يتعين علينا أن ننظر في الاختلاف القائم بين الكائن الإنساني والكائن المقدس. فالكائن المقدس يتميز

بحضوره المتواصل؛ حضور كليته. ويكمن تفوقه في حقيقة أن معرفته غير محدودة، ولا يعترضها شيء، ولا سقم ولا كلل ولا رقاد. أما بالنسبة للكائن الإنسان تبدو جميع تلك المميزات ـ عبر مقارنته بالكائن المقدس ـ تحديدات لوعيه. إذ ينطوي تناهي الكائن الإنساني على ذلك كله. وأرسطو نفسه يصر على حقيقة أن التأمل يفترض سلفاً دائماً فعلاً مباشراً: إنه دائماً إطار Parergon، ومدخل يظهر فيما بعد ليضاف الى شيء مباشر. والتأمل (التأمل الانعكاسي) يفترض سلفاً طوال ذلك أن نكون خاضعين للمعطى بطريقة نعود فيها ـ وهذه هي طبيعة التأمل الانعكاسي ـ إلى نقطة البداية المحدودة. وإلى جانب ذلك، ما زال هناك الكثير مما يرتبط بتناهي الكائن الإنساني. ومن هنا مثلاً أحجية النسيان الكبيرة. إن الكومبيوتر شيء بالغ الفقر لأنه لا ينسى، لذلك فهو غير مبدع؛ ذلك أن الإبداع يعتمد على الخيارات التي يكوّنها عقلنا، وعلى قدرتنا على التفكير.

هذا كله يكشف عن عدم تفاهة ما قد يزعمه المرء من أن هناك ميتافيزيقا للكائنات المتناهية والمحدودة، وأن هذه «الأنطولوجيا» كانت بمعنى معين، الكلمة الأخيرة للميتافيزيقا الإغريقية.

وعندما يتخذ هيجل هذا الموقف ثانية، فمن المؤكد أنه يظل ضمن الحدود التي تعينها استقلالية الوعي الذاتي المنتمي إلى ثقافة تقوم، بمقابل الواقع، على استقلالية الذات التي تتأمل نفسها. وهذه هي بالضبط الثقافة التي تنبعث منها «عدوانية» العلم

الحديث الذي يرمي دائماً الى السيطرة على موضوعه على وفق منهج ما، ليقصي بذلك المشاركة المتبادلة القائمة بين الموضوع والذات؛ تلك المشاركة التي تمثل النقطة الأسمى في الفلسفة الإغريقية، والتي تتيح لنا إمكانية المشاركة في الجمال، والخير، والحق، وفي قيم الحياة الإنسانية الاجتماعية كذلك. إن الحوار هو بالنسبة للإغريق، ماهية المعرفة، وليس السيطرة على موضوعاتها المدركة كشيء منبثق عن ذاتية مستقلة، ذلك الانتصار الذي أحرزه العلم الحديث وأدى، بمعنى معين، إلى نهاية الميتافيزيقا. وهذا بأسره لعله يساعدنا على فهم السبب الذي حدا بهوسرل في تحليله الوعي الزماني، ومن بعده هيدجر في كتابه الوجود والزمان، إلى تحديد الطريق للفلسفة المعاصرة.

الفصل السابع

المقترب الأرسطي في جمع الأقـــوال

قبل المضي في بحثنا، أودّ أن أعرض بإيجاز مرة أخرى للطريق التي سلكناها وضمن إطار المنظور الذي أسميته «التاريخ الفعال effective history»، جعلنا موضوعَ بحثنا النصوصُ المحفوظة بشكل حسن وغير المبنية من جديد، أعني بتلك النصوص كتابات أفلاطون وأرسطو؛ وبذلك كنا قد شرعنا من قناعتنا أن بداية العلم والفلسفة الإغريقيين، يجب أن تفهم في ضوء إجابات المفكرين العظام ـ أفلاطون وأرسطو مثلا ـ على التساؤلات التي أثارتها هذه البداية. ومن دون شك، كانت هذه التساؤلات تمثل المدخل العلمي، والرياضي، والفلكي، والفيزيائي لما ندعوه منذ أفلاطون الطبيعة nature. وبهذا المقصد نظرنا إلى محاورة فيدون، وبعملنا هذا كان علينا أن نعنى بالحقيقة القائلة إن فهم أية شذرة من هذا النص المبني جيداً لا يمكن أن يستقيم من دون أن نأخذ باعتبارنا مجمل

حركة الفكر والحوار التي جرت بين أفلاطون والماضي. وبهذا المعنى، جعلنا من مفهوم النفس موضوعتنا، وناقشنا النفس بوصفها مبدءاً للحياة من جهة، وفكراً وعقلاً من جهة أخرى.

ومن هناك انتقلنا الى محاورتي ثياتيتوس والسفسطائي، واختبرنا الفقرات التي تتناول بداية الفلسفة لدى الإغريق، ولقد شددتُ، في غضون هذا التأمل، على أن كلمة «البداية» أو «المبدأ الأساسي» لا تعني هنا المعنى الزماني، إنما تعني بالأحرى معاني «منطقية». إن المبدأ الأساسي هو ذلك الذي يقوم على أساسه كل شيء آخر كما في ميدان الأعداد.

وبهذا يكون قد ترسخ بوضوح أن البداية حتى بالنسبة لأفلاطون تقع في الظلمة تماماً، الشيء الذي نتج عن الطريقة التي كان أفلاطون يشير بها إلى إكزينوفان بوصفه رسول ما قبل التاريخ القابع في الماضي البعيد.

كلّ هذا يلفت الانتباه مرة أخرى إلى أنه حتى فقرات أفلاطون ـ وبشكل عام جميع الفقرات التي يقوم عليها التراث ـ حتى هذه يجب أن لا ينظر إليها كوثائق أو شهادات تطلعنا على مرحلة ما قبل سقراط بطريقة ذات قيمة تاريخية. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فإن هذه الفقرات هي فقرات لا يمكن التعويل عليها، كما إنها تقودنا إلى الخطأ. فالتواريخ التي تتبع التسلسل الزمني هي أبنية شيدها باحثو العصر الهيللينستي. أما «السِّيَر الذاتية» التي كتبها ديوجينيس اللائرسي، مثلاً، فهي خليط من الخرافات والإرث غير المباشر. وهذا التحذير ينطبق،

أيضاً، على الأقوال التي جُمعت تحت عنوان «شذرات مما قبل سقراط». وهذه اقتباسات تعكس في الأقل اهتمامات ووجهات نظر المؤلفين المتأخرين الذين اقتبسوها.

لقد تعرفنا في محاورتي ثياتيتوس والسفسطائي ـ وفي تحليل المعرفة، وتحليل ما موجود، وبطريقة مماثلة في محاورة السفسطائي في مشكلة النفس وعلاقتها بالحركة والسكون ـ أقول لقد تعرفنا في هذا كله على المشكلة نفسها التي أضفي عليها طابع موضوعاتي في محاورة فيدون؛ أعني مشكلة النفس من حيث علاقتها بالحياة والعقل.

والآن، يتعين علينا أن ننتقل الى أثر فلسفة ما قبل سقراط في إطار الفلسفة الأرسطية؛ أعني أن نتساءل عن الكيفية التي تبدو فيها فلسفة ما قبل سقراط للفلسفة الأرسطية. وهذه نقطة بالغة الأهمية؛ لأن عملية جمع الأقوال اللاحقة منذ ثيوفراسطس وتابعيه تستند الى حد كبير إلى شهادات أرسطو. لذلك، بات من الضروري أن نشير إلى أن أرسطو لم يرغب في أن تكون شروحه لفلاسفة ما قبل سقراط تأريخاً أكثر مما فعل أفلاطون، ولكنه انهمك في ذلك بسبب المشكلات التي واجهتها فلسفته. وبوسعنا أن نفترض هنا أن فلسفة ما قبل سقراط تقدم تحدياً ثابتاً لمبادئ أرسطو، وأن فقرات كتابيْه الطبيعة، وما بعد الطبيعة المكرسة لمرحلة ما قبل سقراط تنتمي إلى حوار حي بين أفلاطون وأسلافه. وإذا اتبعنا هذا الحوار، فقط، سيكون من الممكن أن نفهم، بما فيه الكفاية، إطار المسألة التي صاغتها «المدارس» الملطية والإيلية والذرية.

ثمة توجه أساسي واضح يشترك فيه أفلاطون وأرسطو. فكلاهما آثرَ التحليق في الكلمات [اللغة]؛ وبهذا المعنى كلاهما تابع لسقراط كما تصوُّره محاورة فيدون. إذ مع الهللينية ـ لاسيما مع الرواقية ـ تظهر إعادة تأسيس للأصل، ولا يعود ذلك يسير على أساس الكلمات، ولكن الاختلاف الأساسي بين أفلاطون وأرسطو ليس أقل وضوحاً أيضاً: فأفلاطون ذو توجه رياضي، بينما يُخلص أرسطو لعلم الطبيعة، وقبل كل شيء لعلم الحياة. إن توجه أفلاطون يقصي، إلى حد كبير، مشكلة الإمكان؛ لأنه لا وجود للجزئي إطلاقاً في عالم الرياضيات، ولا يراد من تطبيق الأعداد على الجزئيات سوى أن يكون أداة عملية للرياضيات، بيد أن الأعداد والعلاقات القائمة بينها هي أكثر من مجرد أدوات لبناء المادة، أو إعادة بنائها، إنها الحوامل الفعلية لنظام الواقع، وانتظام الحركة الدائرية للأجرام السماوية. وفي عالم ما تحت فلك القمر [أي العالم الدنيوي] ـ العالم الذي تكون فيه الحركات أقل انتظاماً ـ هناك أيضاً نظام ثابت كما يتجلى في توالد الأنواع، وتواتر الفصول، وفي ذلك الطريق المؤدي من البذرة إلى الثمرة، وما إلى ذلك. ورغم ذلك، ينطوي التوجه نحو علم الطبيعة وعلم الحياة على إدراك الكائن الفردي، الجزئي، الذي يدعوه أرسطو «الفردي أو الجزئي tode ti»؛ وهو شيء يجلي نفسه من خلال العرض لا من خلال الكلمات. واضح إذن أن ما هو مهم هنا هو الطبيعة الحية ووجودها أكثر منه البنى الرياضية.

إن لهذه العلاقة المعقدة بين أفلاطون وأرسطو نتائجها،

فكلاهما يُعنى بحقيقة الكون. مع أن أفلاطون يتحدث عن ذلك مستعيناً، في الأغلب. بأساطير شهيرة كتلك التي يرويها في محاورة تيماؤس مثلاً. وكما نعرف، تعد محاورة تيماؤس محاورة مضيئة بمعنى معين، فهي تساعد على دمج الفلسفة الإغريقية بالفلسفة المسيحية بقدر ما يُؤَوَّل مفهوم الصانع demiurge لدى أفلاطون على أنه شيء قريب من الإله الخالق في العهد القديم. ولا مراء في أن الصانع ـ كما يطلعنا على ذلك نصّ محاورة تيماؤس ـ يشبه حِرَفياً بارعاً يصنع شيئاً ما، ولكنه لا يخلق من العدم على عكس «الكلمة word» [كلمة الله] في مذهب الخلق اللاهوتي. فهذا الحِرَفيّ المقدس يصنع الأشياء على وفق نموذج من المُثُل؛ وهذا النموذج غير مخلوق من ذلك الحرفي.

يتضح هنا أن النموذج الذي يحكم أفعال الصانع الأفلاطوني يطابق إلى درجة كبيرة رياضيات علم الفلك الفيثاغوري. إن الصانع يصوغ نفس العالم world - soul، ولكن ما علاقة هذه بالنفس؟ إنها ليست مصدر الحياة ولا المعرفة، ولكنها في الحقيقة أصل الحركة الدورية، والمنتظمة، والمستمرة دائماً، وهي الحركة التي تسم الأجرام السماوية، والتي يمكن التعبير عن ماهيتها بوساطة الأرقام وعلاقاتها. وإذا رغبنا في الاستعانة بمصطلحات أرسطية، نقول إن هذه المسألة ليست مسألة طبيعة physis ، إنما هي بالأحرى مسألة مهارة technê. ومعنى المصطلح الأخير هو ليس المعنى الحديث للتقنية، بل معناه الخلق العقلي أو الفكري كما كان يُفهم قبل ظهور التقنية

الحديثة والمهارة. وبالنسبة للإغريق، هي معرفة كيف ينشئ المرء شيئاً ما وليس عملية الإنشاء نفسها.

يبدو أن أرسطو لم يشعر بالتوافق مع هذا التفسير للطبيعة بموجب المُثُل، مثل مثال الحِرَفيّ البارع، فهذا البناء في الحقيقة يتعارض مع مفهوم الطبيعة. وأود أن أذكِّر هنا بأن مفهوم الطبيعة قد تطور حديثاً من الاستعمال الواضح ضمن الإرث الغربي إلى مفاهيم مضادة مثل القانون والمهارة. ولكن هذه المفاهيم المضادة لمفهوم الطبيعة هي مفاهيم سفسطائية على نحو نموذجي. وبأيّ حال، يبدو جلياً أن أرسطو لم يكن مقتنعاً بالأساطير والمُثل، ولأنه كان ميالاً أحياناً إلى تكوين الأحكام الجافة قرر صراحة أن محاورة تيماؤس تقدم استعارات جوفاء لا تنطوي علي أي شيء تصوري متسق، كما أنها تخلو من أية قيمة للفيلسوف الذي يريد، بالطبع، أن يفسر الأشياء تفسيراً يعتمد المفاهيم والتصورات. وفي الحقيقة، يظهر الكون في عيون أرسطو وأفلاطون أيضاً قائماً على تناسقات رياضية، ولكن هذا هو بالضبط السبب الذي يجعل الكون غير شبيه على الإطلاق بالعالم الذي تنظمه السياسة، والمجتمع، والقوانين. وبالمقابل يصبح هذا كله لدى أفلاطون موضوعاً لحكاية أسطورية.

فالعالم لدى أفلاطون يصممه إله فنان مهيمن. ومع ذلك، يتحقق هذا العالم من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسؤولة عما هو غير منتظم وعرضي في حياتنا الأرضية. إن السماء وحدها هي الكاملة. وأرسطو يحول هذه الأسطورة

الأفلاطونية إلى مفاهيم تشكل ماهية الطبيعة. وهذه المفاهيم هي: المادة، وأصل الحركة، والشكل، والغاية، والزمان، والمكان، وما إلى ذلك. وهذه المفاهيم هي مفاهيم تتعلق بالمهارة، فهي مفاهيم يمكن بوساطتها وصف فعل الحرفي البارع [الفنان]، وهي بالضبط نوع من المفاهيم يشرع أرسطو عبرها في تحديد الماهية المميزة للطبيعة. ولن يفاجئنا هذا، فالحضارة الإغريقية كانت قد وصلت آنذاك ـ عصر البلاغة والجدل السفسطائي ـ إلى هذا المستوى الذي عُدَّ فيه الحرفي [الفنان] الماهر نموذجاً للإنسانية، وعُدَّتْ فيه المعرفة الإنسانية برمتها بوصفها مهارة أو فناً. وهكذا كانت المفاهيم المتعلقة بالمهارة هي المتاحة بيسر بالغ للتعبير عن نظام العالم الذي ألصق فيه أرسطو هذه الأهمية.

وقبل أن نستطرد في حديثنا، تنبغي الإشارة إلى أن مبدأ العلل الأربع لدى أرسطو لم يُبنَ من أجل إقامة ميتافيزيقا، بل في الحقيقة كان الفصل المخصص للعلل الأربع في الأصل فصلاً من كتاب الطبيعة. وهذا الكتاب لم يكن في الحقيقة الموضوع الأول في إطار دروس أرسطو، رغم أنه ينتمي من دون شك إلى كتاباته المبكرة، وفي الوقت الذي أُنجِزَ فيه كتاب الطبيعة، فإن ثمة مشكلة في غاية الصعوبة تبقى قائمة، إذ يبدو أن هذا النصّ قد كُتب مبكراً إلى حد ما قبل أن يتمّ توسيعه ويتخذ شكله الذي بين أيدينا الآن.

لنشرع الآن في فحص كتاب الطبيعة، إن أفكار هذا النص (كما هو الحال في نصّ ما بعد الطبيعة) لا تقدَّم في شكل ناجز

ومنهجي، إنما تقدَّم كشيء متنام. وهو نص قصد منه أرسطو تأكيد اختلافه عن أفلاطون وأكاديميته حتى عندما يقدم أرسطو فكر أسلافه بغية التوضيح. وهذا الهدف واضح من الكتاب الأول، فهو في الأساس نقد لأفلاطون، ولن يفاجئنا هذا، ففي غضون المقارنة التي نعقدها هنا، يتكشف بأوضح صورة الاختلاف السابق: الاختلاف القائم بين أفلاطون الرياضي والفيثاغوريين من جهة، وأرسطو الفيزيائي البيولوجي وابن الطبيب من جهة أخرى. ونحن نواجه، في الكتاب الأول هذا، تصنيفاً للمبادئ بصورة أقل تعقيداً من التعداد الذي نجده في محاورة السفسطائي. إذ يحتوي الفصلان الأول والثاني من الكتاب الأول نقداً تفصيلياً لفلسفة بارمنيدس والفلسفة الإيلية، وأرسطو يقدم هناك ملاحظة نيِّرة تماماً تفيد أنه لا مكان للإيليين في علم الطبيعة ـ العلم الذي يدرس الأشياء المتحركة ـ ما داموا ينكرون وجود الحركة تماماً. وهذا النقد الذي يوجهه أرسطو للإيليين هو في الواقع نقد لأفلاطون. فهو نقد يدل ضمناً على أن محاولة تحديد المعاني المتنوعة للوجود، ولما هو موجود، وما إلى ذلك، إنما هي مهمة في غاية التعقيد، وغير مقصورة على الطبيعة. ويتضح في هذين الفصلين أن الجزء الثاني الأطول والمنقود الآن، من قصيدة بارمنيدس الشهيرة كان منشغلاً بالطبيعة، وبالكون، وبالأجرام السماوية المتحركة ذاتياً. والنقد يوجه حصراً إلى الجزء الأول من قصيدة بارمنيدس التعليمية التي بقيت بفضل نسخة سمبليقيوس. فلقد اعتقد سمبليقيوس (ومن الواضح أنه لم يكن جائراً في اعتقاده هذا

تماماً) أن الجزء الأول من القصيدة هو فقط ما يحتاج إلى تدوين لأن النقد الأرسطي كان يتجه الى هذا الجزء دون غيره. غير أن هذا يعني أن أرسطو هاجم، في الواقع، وجهة نظر أفلاطون بصورة غير مباشرة عبر نص بارمنيدس. ولنعبر عن ذلك بطريقة أخرى، إن أرسطو يناقش في كتابه الطبيعة ـ أي في كتاب يعُنى بالطبيعة ـ ذلك الجزء من قصيدة بارمنيدس، وهو جزء لا يجابه الطبيعة. لذلك، فقد كانت نية أرسطو، من حيث الجوهر، تمييز نفسه عن أفلاطون الذي تطابقت نظراته مع الجزء الأول من القصيدة.

ويناقش الفصل الرابع المفكرين الخبراء بالطبيعة، ويسميهم أحياناً علماء الفسلجة، وفي أحايين عديدة يسميهم علماء الطبيعة، وليس ثمة مصطلحية راسخة هنا. وفي أي حال، من الجلي أننا نتعامل هنا مع توصيفات تشمل جميع المفكرين السابقين باستثناء الإيليين، والى حد معين، باستثناء الفيثاغوريين، وأفلاطون.

ويقرر النص أن هناك نمطين من خبراء الطبيعة: نمط يصرح بأن الأشياء يمكن أن تنشأ عبر التكاثف puknotês والتخلخل monotês. أما النمط الثاني فيذهب إلى أن الأشياء تحدث بفضل الانفصال؛ أي بانفصالها عن خليط معين. إن نظريتي التكاثف/التخلخل والانفصال هما نظريتان متمايزتان، ويعتمد تصنيف خبراء الطبيعة على هذا الاختلاف.

إن أرسطو لم يُسمِّ أصحاب نظرية التكاثف/التخلخل. ومع

ذلك فمن الواضح أنه يشير إلى أنكسيمينيس قبل غيره، فهذا الفيلسوف كان يدافع عن المبدأ القائل إن الهواء هو المبدأ [أو العنصر] الأساسي، فهو يتخذ أشكالاً مختلفة عبر التكاثف والتخلخل. (وهنا أنا على قناعة أن طاليس كان في ذهنه شيء مشابه)، وكما هو واضح فإن نظرية التكاثف/التخلخل تمثل نمط التفكير الذي ينسبه أرسطو إلى الملطيين.

أما المفهوم الثاني، أي مفهوم الانفصال، فهو من دون شك قد استهل ليكون بمثابة إحالة واضحة على أنكسيمندر وإمبادوقليس، وأنكساغوراس، ولكن الشيء البارز، بشكل مباشر، من هذا التصنيف هو أول هؤلاء المفكرين [أي أنكسيمندر]. إذ يبدو إنه قد جُمع عنوة مع المفكرين الآخرين. إن الخطاب الذي ينطوي عليه النص هو، بشكل أساسي، حول أنكساغوراس فقط. وهذا يوضح بطريقة ما أن عمليتي المزج والفصل تشكلان النموذج الذي يفصح أولاً عن ضرورته على أساس النقد الإيلي لتعددية عمليات الطبيعة ولقابليتها على التغير، وبغية الرد على هذا النقد، لم يبق سوى اللجوء إلى مفهومي الامتزاج والانفصال (ekkrisis). وهذه أطروحة أرسطية معروفة جيداً تتكرر في فقرات عديدة، وأنا أجد في الأخير أنه لأمر مفهوم تماماً أن تكون نظرية الجسيمات قد وضعت لتكون إجابة عن النقد الإيلي. ولكن ما دام هذا هو الحال، يصبح من المستحيل السير بمقتضى الطريقة الأرسطية، وتكييف أنكسيمندر ضمن إطار هذه النظرية، فإجراء كهذا سيكون بمثابة استباق لأثر النقد الإيلي، ومن ثم سيكون اقترافاً لمفارقة تاريخية مشابهة

للمفارقة التاريخية التي نصادفها لدى إكزينوفان في محاورة السفسطائي (242d-4-7). وفي الحقيقة تبدو نظرية أنكسيمندر مركبة هنا فوق فلسفة أنكساغوراس. وبطبيعة الحال فإن عملية التركيب هذه لا بد من أن لها أساساً في التراث. ويظهر هذا للعيان من ثيوفراسطس الذي ينسب إلى أنكسيمندر، كما برهن على ذلك ديلز، نظرية في نشوء الكون تقوم على أساس فكرة انفجار بيضة كونية أصلية، لذلك فهي نظرية تقوم على أساس فكرة التحرر والتميز. وكان أرسطو كما هو جلي يعرف هذا الإرث الذي دفعه إلى أن ينسب نظرية الجسيمات إلى أنكسيمندر كذلك. ولقد بدا هذا الترتيب واضحاً للغاية بحيث إن التأريخ الفلسفي الحديث قد سار بانسجام معه. وقد ذهب ثيودور غومبيرز Gomperz (1832 ـ 1912) في مدرسة فيينا ـ ومؤيدوه وكذلك، فيلهلم دلتاي في بواكيره ـ مذهباً مشابهاً لذلك في هذا الخصوص. ومن حيث الجوهر، دائماً ما نصل في النهاية إلى الحقيقة القائلة إن المرء ينظر إلى مفهوم التكثيف بوصفه تركيزاً لجسيمات لا تعد ولا تحصى. ويجب أن ينظر إلى هذا بالطبع على أنه صورة تفرض نفسها نتيجة ميكانيكا غاليلو.

ومع ذلك، فإذا وضع المرء نفسه في إطار المشهد الثقافي للقرن الخامس قبل الميلاد، فسوف تكون الصورة مختلفة تماماً. فمثلاً، تبدو لي المسألة لدى أنكسيمنيس أنها مسألة تتعلق بإرجاع الصيرورة بجميع مظاهرها إلى الجوهر نفسه، والشيء الأساسي في ذلك هو المرونة أو القابلية على التغير. وهذا

يعني، من منظور أرسطي، أن أصل الحركة هنا ثابت وغير نام على الإطلاق. فالهواء هو ببساطة شيء قابل على الحركة، ولاً يمكن أن يوجد في حالة السكون. وأرسطو نفسه يقول إن مبدأ (أو عنصر) الأرض غائب تماماً عن تفكير الملطيين؛ لأن الأرض (أو التراب) يفتقر إلى المرونة. لذلك فإن مشكلة العلة المادية لم تؤخذ، في النظريات المبكرة تلك، بعين الاعتبار، أو في الأقل لم تكن أساسية، فالسؤال هنا يتعلق بمشكلة أصل الحركة. وبناء على ذلك، يبدو لي أنه من المضلل اتباع أرسطو في تأكيد أن الماء وبعد ذلك الهواء قد افترضا كمبدأين، وأن كل واحد منهما افترض كذلك بمعنى الجوهر المادي، إنما المسألة خلاف ذلك، فنحن نتعامل هنا مع شيء آخر، مع قابلية الأشياء على التغير، وليس مع العناصر.

ولقد كانت هذه هي النقطة الحاسمة لدى أنكسيمندر أيضاً، إذ تبدو نظريته في نشوء الكون فقط على نحو مشكوك فيه شبيهة بنظرية أنكساغوراس، الأمر الذي كان بالنسبة لي السبب في الاعتقاد بأن نظرية أنكسيمندر قد اختلطت بفكر أرسطو. وفي النهاية وقع أنكسيمندر في النسيان التام، بينما ظلّ أنكساغوراس مذكوراً على نحو واسع؛ لذلك فنحن نعرف فلسفة المفكرين الأوائل من خلال شخصية فكرية موجودة في زمن سقراط، وفي حالتنا هذه فإن الشخصية المقصودة هي أنكساغوراس.

ونحن نرصد المشكلة نفسها بخصوص طاليس. يقول أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة، بتحفظ دقيق، إن الأطروحة

التي وضعها طاليس؛ أعني الأطروحة التي تقول إن الماء هو العنصر الأصلي، نتجت عن ملاحظته أن الحياة لا تقوم من دون رطوبة، وهذا لا يتطابق مع التفكير السائد في القرن السادس بصدد نشوء الكون فهذه الحقبة الزمنية تؤكد على الأرجح تقرير أرسطو الآخر الذي يضفي المشروعية على الماء كعنصر أصلي؛ لأن قطعة الخشب تطفو على السطح ويحملها الماء، ومن الواضح أن هذه الملاحظة تنسجم مع طريقة التفكير الإغريقي التي تخلو من سرد الأساطير. وفي الواقع، إن ما يضفي على الماء طابعاً أساسياً يجب أن يبرهن عليه عبر الحقيقة القائلة: إن قطعة الخشب تطفو مرة إثر أخرى متى ما حاول المرء أن يغمرها في الماء، وهذه ملاحظة استثنائية، إذ تبدو لي هذه المجادلة مقنعة، وربما تكون المجادلة الوحيدة التي تطابق فعلاً التفكير الملطي. أما المجادلة الأخرى، التي تعتبر الماء أصلاً للحياة، فإنها تفترض سلفاً تطوراً معيناً في علم الحياة والطب لم يكن قد حدث بعدُ في زمن طاليس، إنما هو تطور تسلل إلى الوعي في القرن الخامس، وهكذا فإن النتيجة القائلة إن هناك إسقاطاً حدث من طرف القرن الخامس هي نتيجة ماثلة في هذه الحالة كذلك، لا سيما أنه إسقاط مارسه ديوجينيس الأبولوني، كما أثبت ذلك المؤرخان جون برنت وأندري ليك[1]. وهناك مثال آخر طبعت فيه عملية جمع أقوال ما قبل

(1) ينظر كتاب: فلاسفة الإغريق، بيرنت، لندن، 1982. وانظر كتاب: بواكير الفلسفة الإغريقية، لندن، 1930، ط4.

سقراط بطابع القرن الرابع، وجامع الأقوال هنا ليس سوى أرسطو نفسه.

وبطبيعة الحال، فإن هذه ليست تحريفات مقصودة من طرف أرسطو، إنما المسألة هي بالأحرى أن الدقة في المعلومة والاختلافات بين هذا الفيلسوف وذاك ليست ذات أهمية كبيرة بالنسبة لأرسطو؛ لأنه كان معنياً بالمشكلات ذاتها، وإذا ما درسنا مفكري مرحلة ما قبل سقراط بوصفهم فلاسفة على أساس كتابات أرسطو فعلينا أن نرجع إلى اهتمامات أرسطو. بدلاً مما كان يعتقده وطبقاً لما يرغب فيه البحث التاريخي الحديث، فإن لدينا هنا إرثاً متشظياً بحاجة إلى فكّ شفرته وتقييمه تاريخياً.

والآن أود أن ألفت الانتباه إلى الأسباب التي تحدونا إلى إعادة النظر في نصوص أفلاطون وأرسطو مرة إثر أخرى، وينبغي علينا أن نبدأ من حقيقة أن هناك فجوة قائمة بين القصد والجهاز المفهومي. وهذه كانت نقطة انطلاق منهجيتي في تناول أفلاطون وأرسطو.كان كل من أفلاطون وأرسطو ملمين بشكل جيد بالتمييز بين العمل القصدي والعمل المفهومي. وهذا هو أيضاً السبب الذي جعل نظريات ما قبل سقراط موضع سخرية في محاورة السفسطائي، كما لو أنها أساطير: فهم لم يفلحوا تماماً في توضيح المفهوم الذي استهله بارمنيدس. ولقد بدا مفهوم المادة hyle (وهذا المصطلح في الأصل يعني بالإغريقية خشب أو غابة) لدى أرسطو أساسيا لصياغة ما يعنيه مفهوم كهذا بالضبط (أي المفهوم الذي استهله بارمنيدس)؛ لأن الخشب

عموماً مادة خام في متناول أيدينا، ومرة أخرى يثبت أن هذا المفهوم ينتمي إلى عالم المهارة techne أكثر مما ينتمي إلى الطبيعة. وهذا على الأرجح السبب في استعمال أرسطو تعبيراً أدقّ وهو القوام أو الجوهر hypokeimenon؛ وذلك من أجل الوصول إلى فهم أدق لموضوع البحث أي فهم الصيرورة في الطبيعة. فبقدر ما يكون هناك تغير لا بد من وجود قوام لهذا التغير، ولكن هذه المادة من حيث طبيعتها ربما لا تكون «مادية».

تسعى مناقشتنا إلى أن تبين أساساً أننا نقف هنا في أصل عملية جمع الأقوال. ومع ذلك فإن هذا الأصل هو في الوقت نفسه تحريف للمقاصد الحقيقية لمفكري الغرب الأوائل. فأرسطو، على سبيل المثال، عندما يبدأ في كتابه ما بعد الطبيعة بالحديث عن التصور الأول للعلة، ويقول إن طاليس اجترح هذا التصور، فكان أول مفكر لا يروي الأساطير، ويحتكم إلى الدليل، فإنه يتعين علينا نحن أن نفهم أن أرسطو يعني بالعلة هنا المادة. والعملية اللاحقة في جمع الأقوال كانت قد تأثرت بعمق بهذا المقترب التأويلي. إذن، فالماء يعني في الأساس عنصراً مادياً، والشيء نفسه يحدث بشيء من التحريف مع مفهوم الأبيرون لدى أنكسيمندر، ومن ثم مع مفهوم الهواء لدى أنكسيمنيس. وبهذا الشكل تبلورت صورة «مدرسة» تدور حول موضوعة مشتركة تقع في المركز. وكما نعرف، فقد نشأ عن هذه الصورة رأي ضعيف يقول إن مفهوم الهواء لدى أنكسيمنيس يمثل خطوة الى الوراء مقارنة بمفهوم اللامتعين لدى

أنكسيمندر (وهو مفهوم لا يمكن أن يكون مادياً). ورغم ذلك، فقد كان يقصد بكلمة «مدرسة» الناس المتحلقين حول أنكسيمنيس. ويبدو هذا كله نتيجة ترتبت عن المفاهيم التي استهلها أرسطو بغية التغلب على وجهة النظر الرياضية والأسطورية في محاورة تيماؤس. ولكن أرسطو لا يبدو في الوقت نفسه مقنعاً هنا، وهذا هو السبب في أنني بدأت بكتابه الآخر: الطبيعة ، حيث يتمّ تصوير الملطيين هنا بشكل مختلف تماماً، فيوضَع أنكسيمندر هنا بصورة مختلفة من حيث علاقته بطاليس وأنكسيمنيس بحيث إن هذين يمكن تصورهما على أنهما من بسط مفاهيم تكاثف الأشياء، ومرونتها، وتغيرها.

ونحن نرصد بوضوح، حتى لدى أفلاطون، افتقاره إلى بناء مفهومي يتلاءم ومقاصده. ولقد أدركنا حجم الجهد الذي بذله أفلاطون من أجل بلوغ مفاهيم شكلية ومنطقية محضة مثل التشابه/ الاختلاف من الزوج المفهومي السكون/ الحركة. وأنا لا أرمي بكلامي هذا إلى النقد. فربما يميل المرء الذي يجعل من التصور الأرسطي الرباعي للعلة (أي العلة المادية والصورية والغائية والفاعلة) شيئاً خاصاً به، أقول قد يميل إلى النظر في مسعى أفلاطون على أنه مسعى ناقص. وبالنسبة لي، فإن المشكلة مختلفة. فالقضية بالنسبة لي هي قضية جمع وفهم مكاسب المعرفة القديمة، وما يتمتع به خيالها من قوة في استعمال المفاهيم. ونحن لدينا اليوم مثال مشابه. ففي طليعة فلسفة القرن العشرين يوجد ذلك التبصر في التخطيطية المسبقة المتضمَّنة في استخدام المفاهيم الظاهراتية وآفاق معناها. فعندما

يحلل هيدجر مفهوم الوعي مثلاً فإنه يوضح أن استخدام هذا المفهوم يفترض الوجود سلفاً كحضور في المتناول. يتضح الآن أن أيّ إرث فلسفي يبدأ بالاندراج داخل مناقشتنا هنا ما إن تكفّ المفاهيم التي يوظفها عن أن تؤخذ على أنها مفاهيم واضحة ذاتياً؛ أي إذا ما انصب الجهد الفكري على أن يجعل الاهتمام يتوجه نحو تلك المضامين التي يمكن تمييزها في الاستخدام السائد لمفهوم ما.

وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما يثبت أرسطو موقفه النقدي ضد الكوزمولوجيا الفيثاغورية الأفلاطونية. فمبدأ العلل الأربع هو، كما قلت سابقاً، الأساس المفهومي لكتابة الطبيعة. فهذا المبدأ يتيح له رفض الأسطورة المروية في محاورة تيماؤس والتغلب على التصور الرياضي للطبيعة. وبالمقابل فإن المفهوم الأرسطي للعلل يتيح لعالم الأشياء اليومية المصنوعة يدوياً أن يكون في الطليعة.

وتظل النقطة البارزة في هذا المبدأ هي مفهوم العلة المادية. فالكلمة الإغريقية «hyle»، التي تعني غابة أو خشباً، إنما هي تعبير يدل بشكل بالغ الوضوح على انحداره من عالم الحرفي الماهر، بينما تنحدر المفاهيم اللاتينية المطابقة لهذا التعبير من عالم المزارع. فما هو الشيء المهم إذن في مفهوم العلة المادية بحد ذاته؟ إن المادة بالنسبة للحرفي ليست جوهر عمله، وإنما هي شيء لا بد منه فقط. فالمادة شيء ضروري، ومع ذلك فإنها تعتمد بالكامل على اختيار الخطة وتنفيذها. وبأي

حال، لا تكتسب المادة التصميم (الذي يفرض عليها) كشيء يخصها. وعندما يتحدث أرسطو أولاً، عن الطبيعة، فعليه أن يحدد بوضوح أنها شيء يحمل في ذاته مبدأ حركته وتطوره. أما المادة، من جهة أخرى، فليست فيها إمكانية أن تحتوي على مبدأ تطورها في ذاتها. وفي الحقيقة بوسع المرء أن يعرّف المادة مباشرة على أنها شيء لا يتمتع بهذه الخاصية، فهذا السفسطائي أنتيفون (411-480) يقول: «إذا غرز المرء قطعة خشب في الأرض فلن تنمو منها شجرة». وأرسطو يقتبس هذا القول موافقاً. وهكذا فإن أول شيء يجب فهمه هو أن المادة لا تنطوي على وظيفة مستقلة، وأنها شيء يختلف عن الطبيعة اختلافا كاملاً. وبالتأكيد فإن المادة شيء موجود بمعنى معين، ومع ذلك، فإنها بمعنى آخر، شيء غير موجود. إذن إذا فهمنا المادة شيئاً متعيناً ـ مثل هذه الورقة التي أكتب عليها ـ فإن هذا المادي هو أكثر من كونه مادة، فهي شيء رباعي الأضلاع وأبيض وما إلى ذلك؛ أي أنها هي نفسها شيء منتج؛ لأن لها شكلاً وغاية وفي متناول الاستعمال. إن المادة بمعنى معين غير موجودة إذا فهم من الوجود هنا «الوجود» كما في «الوجود هنا». فأنا إذا عبرت عن شيء بقولي إنه مادي فأنا بالتأكيد لا أقصد أنه مادة، وإنما شيء يتخذ شكلاً وبنية، وهو نتاج المهارة. ولكن ماذا عن الطبيعة إذا لم ننظر إليها على أنها مخلوقة مثلما هي نظرة أرسطو؟ ونقول للإجابة عن ذلك، إنه كما شهد العلم الأرسطي تحولاً في بواكير العلم الحديث من أجل تقريب الطابع المادي لمفهوم المادة من الطبيعة، فقد تم التعبير عن مفهوم المادة في

مرحلة ما قبل سقراط بمساعدة مفهوم حيوية المادة. ولكن حتى هذا المفهوم هو استعارة فقط لا تستطيع حلَّ مشكلة ماهية الطبيعة بالشكل الذي قدّمه كتاب الطبيعة لأرسطو. فمن الواضح أن المادة ليست هي التي تميز الطبيعة. إنما الشيء الأساسي هو مبدأ الحركة. ومن الثابت أن أرسطو يشدد على حقيقة أن المادة شيء لا بد منه. وتشديده هذا ناتج عن حقيقة أنه مناهض للنزعة الفيثاغورية الأفلاطونية الرياضية. ومن أجل أن يدافع عن وجهة نظره، عليه أن يستند إلى العلة المادية. والمشكلة تنشأ حالما تنبثق ضرورة التحديد التصوري للوظيفة التي تؤديها العلة المادية في الواقع. ومع ذلك، فإن الحلَّ الذي ذهب إليه أرسطو يكتنفه الغموض ضمن الفلسفة الأرسطية ذاتها. فالتعبير hypokeimenon هو شيء «يتعذر تسميته» يشكل قوام (أو جوهر) كل تغير كيفي، ولكنه يمكن أن يعني ما يعنيه الفاعل في الجملة، إنه ينطوي على معنى وظيفي خالص، إنه (الشيء) الأساسي والقوام. أما الكلمة «جوهر substania» فهي ليست سوى الترجمة المقولية والقواعدية لهذه الكلمة إلى اللاتينية.

الفصل الثامن

الفكر الأيوني
في علم الطبيعة الأرسطي

ثمة مصطلحية أرسطية يمكن تمييزها لدى أفلاطون. يقول سقراط ـ سقراط في مرحلة النضج ـ في مطلع محاورة فيليبوسphilebus، إن هناك أربعة أنواع من الأشياء: اللامحدد، والحدّ، والمحدود، والعقل الذي ينجز عملية التحديد، وهذا يرتبط بالإرث الفيثاغوري؛ أعني بالعلاقة القائمة بين الأبيرون (اللامحدد، اللامحدود) والحدّ peras، وهكذا فإن العدد هو ما يقصي اللامحدودية، ثمّ يؤسس ماهية الأشياء من خلال معرفة العدد، ولكن العدد لدى الفيثاغوريين يصبح الوجود نفسه، وأفلاطون يرى في الأشياء نفسها شيئاً ثالثاً، وهو الواقع، وهذا هو النوع الثالث. ويتحدث أفلاطون قبل كلّ شيء آخر عن علة رابعة: وهي العقل الذي يُحدث هذا التحديد، ومع هذين نكون قد تجاوزنا الإرث الفيثاغوري، وعبر تمييز ضافٍ لهذا الإرث

يهب أفلاطون العقل، الفكر، ماهيته الحقيقية التي تنتج التركيب بين اللامحدود والحد.

واضح إذن، كما يبدو لي، الاختلاف بين وجهة نظر أفلاطون، وموقف أرسطو: فأرسطو يرى قِوام التغير في الهيولى، ويراه أفلاطون في اللامحدد، في الكثير أو القليل، أو حتى في الكبير والصغير؛ ثمّ في القِوام المدرَك رياضياً، أي مثالياً، الذي يصبح، في الأخير، شيئاً ما من خلال العدد. وبطبيعة الحال، فإن أفلاطون يعي حقيقة أن المشكلة تكمن في تفسير الانتقال من اللامحدد إلى التحديد الذي تنطوي عليه أشياء الطبيعة، وهكذا أصبح أفلاطون يميز العقل الذي ينجز التحديد بحيث إنه يوحّد اللامحدد بالحدّ بوصفه نوعاً جزئياً، وهذا هو العامل الرابع الضروري لتجاوز المخطط العددي الصارم لدى الفيثاغوريين.

وبهذا الصدد يرى أرسطو أن مفهوم الصانع لدى أفلاطون ليس أكثر من استعارة فارغة وصورة شعرية يوحي عبرها أفلاطون بأن هناك عقلاً يهيمن على الواقع. ولكن المفهوم العقلي مفقود؛ لذلك يتساءل أرسطو عن الكيفية التي يصبح فيها الكائن العيني، والمحدّد جزءاً من الطبيعة. وهذه هي مشكلة الأصل والتكوين، وعلى هذا ؛ فما دامت الصيرورة تفترض سلفاً شيئاً لم يكن موجوداً من قبل، فسوف تثار مشكلة إمكانية الصيرورة. فإذا وجب تفسير الصيرورة من دون الاستعانة بكائن حِرَفي بارع وأسطوري، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو كيف

يمكن لهذا أن يكون ممكناً على نحو حقيقي من دون التفكير بالعدم الذي لا يمكن التفكير فيه، وعن هذا التساؤل يجيب أرسطو بأنه لا يمكن أن يكون العدم موجوداً.

وهذه نقطة مثيرة، إذ يبدو أرسطو هنا أنه يراعي الحجة الإيلية التي ترفض أي استخدام للعدم mê on (nothing) بحيث أنه يقدم مفاهيمه الخاصة المناسبة، إلى حد كبير، للكائنات الطبيعية التي تكون الحركة ملائمة لها كسمة مميزة، ولهذا الغرض يوظف أرسطو مصطلح «الفقدان deprivation (sterêsis)». وهذا يعني مثلاً أن الانتقال من البرودة إلى الحرارة تفسّره حقيقة أن المرء يفهم البرودة بوصفها فقداناً للحرارة لا بوصفها شيئاً ينجزه فعل خارجي مبدع مثل ذلك الفعل الذي ينجزه الفنان، مثلاً، عندما يأخذ مادة ويمنحها شكلاً جديداً. إن مفهوم الفقدان هو الحل الأرسطي لمشكلة النشوء أو التكوين genesis. وكما نعلم، فمع هذا المفهوم يلعب مفهوما الوجود بالقوة dynamis والوجود بالفعل energeia دوراً مهماً، وهذه المفاهيم ليست موجودة في كتاب ما بعد الطبيعة حسب، بل موجودة أيضاً في الفصلين السادس والثامن من كتاب الطبيعة، وفي مكان آخر من كتاباته المبكرة. وبهذه الطريقة يحرز أرسطو إمكانية حلّ التناقض المتأصل في مفهوم الحركة، وهكذا يبلغ المشكلة الجدلية المتعلقة بوحدة السكون والحركة التي وجدناها في محاورة السفسطائي. فمفهوم الوجود الممكن لدى أفلاطون يستهل منظوراً أنطولوجياً جديداً: وهو تصور ما موجود لا على أنه شيء حاضر - بوصفه معطى ثابتاً ودائماً - بل بوصفه شيئاً

متحركاً ويؤدي إلى حركة. وفي الزوج المفهومي الأرسطي الوجود بالقوة والوجود بالفعل لا يعود المفهومان الوجود والحركة يقابل أحدهما الآخر.

كل هذا يعني أن أرسطو يتبنى مواقف معينة من تفسير الفعلي والممكن. وهي مواقف تؤسس لمعارضة واعية للمقترب الفيثاغوري وضلالاته الأسطورية؛ وبذلك فهو يمثل معارضة لمفهوم الفنان المقدس لدى أفلاطون، وهذه النظرة الممثلة بكتاب الطبيعة تشير إلى عمليته في جمع الأقوال، وتفسر هذه النظرة أيضاً الاضطراب الذي يعانيه التراث الذي يضع طاليس، وأنكسيمندر ، وأنكسيمنيس ، في تسلسل غير منطقي. ومثل هذا التسلسل لهؤلاء الفلاسفة غير موجود لدى أرسطو. فكما يقول أرسطو نفسه إن نظرية أنكسيمندر يمكن أن تُربَط فقط بأولئك الذين يتخذون من عملية فصل ما هو مختلط أساساً، ولكون الزوج المفاهيمي «الفصل/ المختلِط» مختلفاً عن الزوج «التكثيف/ الانحلال» نستطيع أن نستنتج ـ طبقاً لأرسطو في كتابه الطبيعة ـ أن أنكسيمندر لا يمكن أن يُضمَّ إلى المجموعة نفسها التي فيها أنكسيمنيس. يتضح إذن أن أرسطو يتصرف في كتابه ما بعد الطبيعة، بصورة بالغة الاختصار عندما يصنف الفلاسفة الملطيين الثلاثة تحت فكرة أساسية واحدة هي العلة المادية ليشوه بذلك موقع أنكسيمندر على نحو خاص، وهذا هو السبب في لزوم مساءلة أنفسنا عما كان يفكر فيه أرسطو فعلاً بصدد الأيونيين.

لقد شرحتُ أن العلة المادية، لدى طاليس، لم تكن هي

مشكلته الحقيقية. فكما تؤكد محاورة فيدون، تكمن المشكلة بالنسبة لطاليس، وطبقا لأرسطو، في حقيقة أن الكلّ whole قائم على الماء حاله كحال قطعة الخشب التي تطفو إلى السطح مرة إثر أخرى كلما غطّسها المرء. ونحن نعبر عن هذا الكل بتعبير جدّ دقيق يدلّ على شيء متجه نحو الوحدة، وهو «الكون». وهذه كما يبدو هي المعلومة الوحيدة التي بحوزة أرسطو عن طاليس، وهي معلومة تؤكدها الحقيقة القائلة إن هذه النظرة المنسوبة إلى طاليس ـ وهي أن الماء هو العنصر الأصلي ما دام يمثل أساس حياة الكائنات الحية ـ أقول إن هذه النظرة تميَّز في النص على نحو معبر بوصفها افتراضاً. وهو في الواقع رأي ساد القرن الرابع كما أنه مستمد من ديوجينيس الأبولوني. وفي الحقيقة، إن المصادر الأرسطية نفسها تثبت لطاليس موضوعة واحدة فقط؛ أعني بها المسألة المتعلقة بالطريقة التي يقوم فيها الكون على الماء.

ولكن كيف يكون الحال مع أنكسيمندر؟ لننظر أولا في القول الشهير الذي خصّص له هيدجر مقالة بالغة العمق، ولكنه قول حللته الفيلولوجيا الكلاسيكية بعناية فائقة لتتمخض عنه نتائج مهمة؛ وأقصد بهذا العبارة الشهيرة الآتية التي اقتبسها سمبلقيوس:

(Physics 24,13) archên eirêche tôn ontiôn to apeiron(*)

(*) معناه كما سيورده غادامير بعد قليل: «يكون اللامحدود عند بداية الكل». المترجمان

وبالطبع لا تعني هنا الكلمة «archê» أكثر من «البداية» بالمعنى الزماني، وإذا أوّل المرء أنكسيمندر كما لو أنه قصد من تلك العبارة المعنى الميتافيزيقي للكلمة «بداية» ـ البداية التي يُستمد منها شيء ما ـ أقول إذا ما ذهب المرء في تأويله إلى هذا الحد فسيكون ذلك ضرباً من ضروب المفارقة التاريخية، إذا كانت الكلمة «archê» تحيل على الأبيرون apeiron سيكون المعنى واضحاً: «يكون اللامحدود عند بداية الكل». وهنا أودّ أن أذكر بأن ييغر يناقش الفصل الذي يتناول مفهوم اللاتناهي من كتاب الطبيعة[1] في حاشية ممتازة من كتابه ثيولوجيا المفكرين الإغريق الأوائل Theology of early Greek thinkers. ولقد سلك الطريق الصحيح، ذلك الطريق الذي أسلكه أنا بطريقة مماثلة في الانطلاق من المفاهيم الأرسطية في كتاب الطبيعة.

ويواصل النص القول:

ex hôn de hê genesis esti tois ousi , kai tên phthoran eis tauta ginesthai kata to chreôn.

وهذه أيضاً صيغة معروفة، ومعناها: «هناك، حيث يكون للأشياء الموجودة أصلها، وصيرورتها، هناك أيضاً يحدث انحلالها». والكلمة «phthora» باللغة الإيحاء، وأستطيع أن أترجمها إلى «انحلال dissolution». وأنا أحمّل مرة إثر أخرى مسائل الدلالة المعجمية قيمة عظيمة؛ ذلك أن الفلسفة تنتعش عبر ذلك، فنحن نتكلم بمساعدة الكلمات، وكيما تكون

(1) وهو الفصل الرابع من الكتاب الثالث من كتاب الطبيعة. المترجمان

الكلمات مفهومة بوصفها تعبيرات فكرية يجب أن تفهَم بموجب معانيها الأصلية وسياقاتها الخاصة. وهكذا فهذا يعني هنا أن الانحلال ينتج عنه ما يأتي:

didonai gar auta dikên kai tisin allêlois tês adikias kata tên tou chronou taxin

وأذكّرك هنا، مرة أخرى، بتأويل شوبنهاور لهذا القول الشهير، كما أنه هو الذي يؤسس الأوبانيشادز[1] upanishads، وهو الذي يصوغه نيتشه في كتابه : الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي philosophy in the tragic age of the Greeks. وفي ذلك الوقت، كان هذا القول يُقرَأ بالشكل الآتي: «تدفع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن الكلّ لتصير أشياء جزئية». ومع ذلك، لا يمكن تأكيد هذا التأويل؛ لأن الكلمة «each other» موجودة في النص على النحو الذي سجله بها سمبليقيوس؛ وهذا يعني أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، ويكفِّر أحدها عن الآخر، ولا عجب أن يكون التأويل الأقدم مؤيَّداً بنصٍّ مفقودة منه الكلمة «each other». والحقيقة إن معنى الفقرة التي خلّفها سمبلقيوس - وهذا أمر صحيح على نحو خاص منذ ترميم النصّ - مختلف تماماً،

(1) الأوبانيشادز سلسلة أعمال صوفية وفلسفية نثرية تكوّن الوثائق اللاهوتية الأساسية للهندوسية القديمة. ويعني العنوان «الجلوس عند قدميْ المعلّم». أقدم هذه الأعمال لا يرقى إلى أكثر من 600 ق.م. عُرفت الأوبانيشادز لأول مرة في أوربا في القرن الثامن عشر، وقد مارست تأثيراً على الفكر عند شوبنهاور وكارلايل وييتس على سبيل المثال. المترجمان

وليس له علاقة بالبوذية التي تقوم عليها ميتافيزيقيا شوبنهاور. وإذا لم نشطب التعبير «each other»، بل نبذل عناية خاصة به، سندرك أنه يشير إلى تقابلات، ثم إلى متقابلات وعلاقتها التبادلية، ولكن عندئذ لا تساوي صيغة أنكسيمندر أكثر من التوازن والانسجام الدائمين الموجودين في الكون، وتساوي الحقيقة القائلة إن كل نزعة تسود تلغيها دائماً نزعة مقابلة. وبالنتيجة فإن الغرض من عبارة أنكسيمندر هو، كما يبدو، التعبير عن التوازن الطبيعي القائم بين الظواهر. وبطريقة مماثلة يمكن أن تدرَس مقالة هيدجر على نحو مفيد في ضوء هذا التصحيح النصي.

ثمة نقطة أخيرة بصدد هذا النصّ. فلقد اقتُرح أيضاً أن الكلمات الآتية: («Kata tên tou chronou taxin» التي تعني «طبقاً للنظام الزمني»)، إنما هي إضافة تأويلية من طرف سمبلقيوس. وهذه الأطروحة التي انبثقت على يد فرانز ديرلمير تبدو لي معقولة؛ ولهذا السبب أجد افتراض ييغر القائل إن أنكسيمندر استعار من المدينة الأيونية ونظامها صورة الزمان المتوَّج على عرشه كحاكم يوقع القصاص، أقول إني أجد افتراض ييغر هذا غير مقنع تماماً. إذ لا وجود لمثل هذا الشيء لدى أنكسيمندر، إنما هو مجرد إضافة تأويلية وإن كان تأويلاً صادراً عن شخص ينظر إلى تأويلاته دائماً نظرة تقدير. فهذا المؤول يعرف أن الأسطورة التي تدور حول انفجار البيضة الكونية تقع في قلب نظرية نشوء الكون عند أنكسيمندر، وهذا يسوّغ أيضاً ما توصل إليه أرسطو من أن نظرية أنكسيمندر لا تقوم على أساس فكرة

التكثيف/ التخلخل التي قال بها طاليس وأنكسيمنيس، إنما تقوم على أساس انفصال المزيج.

ثمة قول ينبغي توضيحه: وهو أن طاليس وأنكسيمنيس يجب أن يفسرا على أنهما متشابهان. فالماء والهواء يخضعان لتغيرات من حيث الكثافة والتركيب، ولكن القول إن أنكسيمندر يجب أن يشغل مكاناً بين الماء والهواء (بين طاليس وأنكسيمنيس) ـ وبهذه الطريقة يظهر أنكسيمنيس كأنه خطوة متخلفة إلى الوراء قياساً بأنكسيمندر ـ إنما هو قول غير معقول تماماً. وفي الواقع، فإن الحقيقة التي تفيد بأن أنكسيمنيس كان يُعدُّ رأس المدرسة هي حقيقة تقف ضد ذلك القول. فأرسطو يتحدث عن ما قبل أنكسيمنيس hoi peri Anaximenên، وأنكسيمنيس هو الذي يعد ممثلاً للمفكرين الملطيين. وعلى ذلك، فمما لا شك فيه أن أنكسيمنيس لم يدرك عمق مفهوم اللامحدود الذي صاغه أنكسيمندر. وفي الحقيقة تنجم الصعوبة بمجملها عن سوء فهم للكلمة apeiron التي يجب أن يكون لها معنى آخر إلى جانب معنى الجوهر غير المحدد. وفضلا عن ذلك، فإن المؤوِّل الذي أضاف الكلمات «Kata tên tou chronou taxin طبقاً للنظام الزمني»، كان كما أرى قد أدرك ذلك. فالراجح أنه أدرك مثل أنكسيمندر أن هناك حركة دورية تطّرد من دون حدّ ومن دون نهاية. والأبيرون هو بالفعل ذلك الذي ليس له بداية ولا نهاية. فهو يعود إلى نفسه مرة إثر أخرى مثل حلقة، وهذه هي معجزة الوجود: تلك الحركة التي تنظِّم نفسها باستمرار وعلى نحو مطرد في اللامتناهي. وهذه، كما

يبدو، البداية الحقيقية للأشياء الموجودة. وهيدجر قد أسس هذه النقطة الحاسمة؛ أعني فكرة أن الزمانية هي الخاصية الأساسية لما هو موجود. ولكن هل يمكن لفكرة دورية الوجود أن تنسجم مع كلمة «الأبيرون»؟ إن هذه المشكلة تحلّ نفسها إذا ما فهمنا الكلمات الاستهلالية[1] (archên tôn ontôn to apeiron) بوصفها صيغة مفارقة قد لا تفهم حرفياً. غير أن هذا ما تمّ تحقيقه من عملية جمع الأقوال التي ترى أنه ما دامت البداية يجب أن تكون إما شيئاً متناهياً أو شيئاً لامتناهياً، فإنه لمن المعقول فهم الأبيرون على أنه جوهر لامتناهٍ. وأنا أود القول، بصورة تخطيطية وعلى نحو أقل استفزازية، إن البداية بالنسبة للأشياء الموجودة تكمن في حقيقة أنها ليست لها بداية؛ لأن ما موجود يصون نفسه في حركته الدورية المتصلة.

نحن نعرف بثقة أن هذا المسلك الفكري لم يجر على يد أنكسيمندر، بيد أن النظرة التي ترى الكون دورة ذاتية متزنة لا بد من أن ينشأ عنها تساؤل عما قد سبق فعلياً هذا الاتزان الدائم للأشياء، وهناك إجابة عن ذلك، وتكمن هذه الإجابة في الحكايات الكونية الجديدة التي حُكيت في هذا الوقت، ومنها أسطورة انفجار البيضة الكونية. لقد بينّا خلال بحثنا هذا أن أساطير الشرق حول نشأة الكون تقف وراء هذه النظرة، لا سيما أساطير الحيثيين والسومريين، وهناك كما نعرف مواجهة نشبت

(1) معناها قياساً على ما ورد بالكلمات نفسها تقريباً في الصفحات القليلة السابقة: «يكون اللامحدود عند البداية». المترجمان

حول التساؤل عن المدى الذي بلغته حكايات النشوء تلك: فهل كان أنكسيمندر يحمل في ذهنه نظرية عن نشوء الكون تفيد بأن الكون يكرر نفسه دورياً، مثل تلك الأكوان المتعددة التي تفقس عن البيوض الكونية؟ من المؤكد أن تعددية الأكوان أمر ثابت. ولكن بموازاة ذلك، أود أن أوافق على الحقيقة القائلة إن أنكسيمندر رُكِّبَ على إمبادوقليس وديمقريطس كذلك. ففي القرن الذي عاشا فيه كان من الممكن حقيقة أن يصل المرء عبر الإدراك الحسي إلى افتراض مفاده إن تلك الحركة الدورية تعني أنه في كل مرة يحدث تشكيل جديد لكون ذي نظام جديد من خلال انفجار جميع الأشياء وتحديدها وبنائها، وفي كل مرة تعقب ذلك عملية انحلال وانفجار جديد. إن مثل هذا التأويل لا ينسجم مع التفسير الذي يطابق ـ حسب رأيي ورأي من دافع عنه من المؤلفين الآخرين ـ الشهادات التي تدور حول أنكسيمندر. فبعد كل شيء يجب أن يتجه انتباهنا إلى التوازن التبادلي للأشياء المتنوعة الموجودة في الكون الواحد. وبعد أن قُدِّم الدليل على أن اللغة التي استخدمها أنكسيمندر لا تعبر عن تديّن صوفي من النوع البوذي الذي يعُدّ كل فردية متميزة ذنباً يجب التكفير عنه بالقصاص، أقول بعد أن قُدِّم هذا الدليل بيّن فارنر ييغر، على نحو خاص ، أن لغة أنكسيمندر هي لغة دولة المدينة، لغة القانون الذي يحكم المدينة، وأننا نتعامل هنا مع توازن المدينة الاجتماعي والسياسي. وكما قلت سابقاً، فعلى الرغم من ذلك، أنا لا أود أن أذهب إلى الحد الذي بلغه ييغر الذي يرى أن أنكسيمندر يصور الزمان حاكماً متوجاً على عرشه، فمن الواضح

بالنسبة لي أن لغة أنكسيمندر هي لغة تنتمي إلى لغة السياسة، لغة دولة المدينة من حيث نظامها ومؤسساتها. ولكن لهذا السبب بالضبط أرى أنه من غير المرغوب فيه أن ينسب المرء لأنكسيمندر فكرة تعددية الأكوان، وإنه لمن المعقول جداً القول إن هذا محض تركيب يشبه ذلك التركيب المسؤول عن فكرة أن الرطوبة هي مفهوم طاليس للعنصر الأول. بينما هي في الحقيقة فكرة نشأت عن التركيب الذي وضعه ديوجينيس الأبولوني ومعاصروه.

وفيما يتعلق بأنكسيمنيس، أودّ أن أقتصر على الملاحظة القائلة إنه أول من تمّ تداول منهجه على نحو لا رجوع عنه بوصفه «برهاناً». فلنفكر مثلاً في البرهان على تكاثف الوجود فنقول: عندما يكون فم المرء مغلقاً يكون الهواء بسبب الضغط والتكثيف بارداً، وبسبب التخلخل يكون الهواء ساخناً عندما يكون فم المرء مفتوحاً. لعل ابتسامة ترتسم على وجوهنا من سذاجة هذا البرهان. ومع ذلك، فإن أهميته تكمن في حقيقة أنه يريد أن يقدم برهاناً وإن كان برهاناً بالغ السخف، برهاناً يستند إلى ملاحظة الأشياء، وهذا إجراء ربما ميّز مفكري تلك الحقبة.

وبالمحصلة يمكن تلخيص النتيجة الآتية: من الواضح أن هناك شيئاً مشتركاً من حيث التوجه بين الأسماء الثلاثة التي وصلت إلينا بوصفها أسماء أعضاء المدرسة الملطية. فكل واحد منهم واجه المشكلة نفسها ـ الماء في حالة طاليس، ودورية الكون في حالة أنكسيمندر، والهواء في حالة أنكسيمنيس ـ وهذا

كله يمكننا صوغه بالاستعانة بالجهاز المفهومي الذي طوره أرسطو في كتابه الطبيعة. وهو جهاز مفهومي نستخدم له مفهوم الطبيعة. والشيء الجديد الذي يتعلق بما أظهره هؤلاء المفكرون للعيان هو الآتي: إنه أمر ذو علاقة بمشكلة الطبيعة بشيء يظل ثابتاً عبر الصيرورة وفي تعددية المظاهر. إن ما يضفي الوحدة على هؤلاء المفكرين وما يظهرهم كمرحلة أولى في الفكر الإغريقي هو رغبتهم في النأي بأنفسهم عن الحكايات الأسطورية، وفي التعبير عن التفكير بواقع قابل للملاحظة يدعم وينظم نفسه بنفسه. ويمكن وصف هذه المحاولة وصفاً ملائماً ضمن إطار الجهاز المفهومي في كتاب الطبيعة.

يمكنني تأييد وجهة نظري بدليل مستمد من قصائد إكزينوفان، فكما نعرف كان إكزينوفان شاعراً عاطفياً هاجر، كفيثاغورس، من آسيا الصغرى إلى شمال إيطاليا بعد الغزو الفارسي لوطنه. ولقد كان هذا حدثاً بالغ الأهمية، إذ يمثل بداية فصل جديد في الفكر الغربي. لقد ترك لنا إكزينوفان أثراً بالغ الفتنة، فمن المؤكد أنه لم يكن مفكراً، ولم يكن مؤسس المدرسة الإيلية؛ المدرسة التي لم تكن موجودة على الأرجح. فهذه المدرسة هي، على الأرجح، من اختراع عصر لاحق. فكل شيء يصبح في نظر الأساتذة مدرسة، غير أن أهمية إكزينوفان العظمى تكمن الآن في حقيقة أنه كان شيئاً مختلفاً تماماً. لقد كان شاعراً عاطفياً وخطيباً تدرب على إلقاء الشعر الملحمي العظيم. ولقد أُطريت قصائده لأنها بدلاً من أن تحدثنا عن الجبابرة والمَرَدة والقنطورات كانت تعالج الفضائل. وقد

وصف التغني بالإنجازات الرياضية والمنافسات بأنها أمر غير لائق، ذلك أن الأشياء السامية هي من نوع آخر مختلف، والتربية والمعرفة مثال على ذلك، وهذه وحدها، دون غيرها، ما يستحق التكريم والتمجيد. وهذه شهادة على قيمة استثنائية حتى إذا لم نكن نستمع هنا إلى صوت فيلسوف إنما إلى صوت شاعر عاطفي.

ولكن هناك، أيضاً، حِكَماً لإكزينوفان ذات أهمية فلسفية، مثل الشذرات من 23 إلى 28 من طبعة ديلز/كرانز، والجملة الآتية تأتي في طليعة هذه الشذرات: «الإله المتوحد، الأعظم من بين الآلهة والناس، الذي لا يشبه الفانين لا من حيث الشكل ولا من حيث البصيرة». (هنا لعل المرء بوسعه أن ينتقد قوله «الإله المتوحد، الأعظم من بين الآلهة والناس»، فهي تتضمَن تناقضاً، ولكن من قال إن إكزينوفان كان يريد لعبارته هذه أن تكون رسالة منطقية؟ فما الذي يفعله هذا الإله المتوحد باستمرار؟ ونجد الإجابة في الشذرات الآتية: «يحكم العالم بعقله» و «يظل في مكانه دائماً من دون حركة». وتصبح لهذه الجملة الأخيرة أهمية بارزة، ذلك أن إكزينوفان كان قد نُصِّب بسبب من ذلك مؤسساً للمدرسة الإيلية، ما دام ينكر الحركة عبر افتراضه مفهوم الواحد the One غير المتحرك، وأنا على العكس من ذلك، أرى بوضوح أن هذه الأبيات تشير ضمناً إلى المشكلة نفسها التي ناقشها الملطيون: إنه الكل، الكون الذي يدعم نفسه ويطابق الكرة العائمة على الماء، أو حركة العالم الدورية، أو الهواء الذي وصفه أنكسيمندر بأنه يظل ثابتاً بتبادل

التكثيف والتخلخل، وبهذا يصبح كل شيء واضحاً. فالإله المتوحد، الإله الجديد هو ما ندعوه الكون، وهذا هو الشيء الوحيد الموجود. ف «الإله»، بالنسبة للإغريق، محمول.

ولكن مَنْ الذي تبنى وجهة النظر الجديدة هذه، مَنْ ذلك الذي قال إن الكون يرقد ساكناً من دون حركة؟ بارمنيدس، هو من قال ذلك بالطبع. فقصيدته إجابة ساطعة عن التساؤلات التي أثارها الملطيون. فالذي نناقشه هنا هو منطق الأشياء، لا ذلك المنطق الذي طبقاً له يأتي الماء أولاً، ثم اللامحدد، وأخيراً الهواء. إذ لا شيء من ذلك يعنينا، إن ما يعنينا بالأحرى التساؤل عما يقع خلف ذلك، عن الطريقة التي تقدم فيها رؤية للواقع بمجملها. وكما رأينا، فلقد كانت هذه، عَرَضاً، الموضوعة نفسها التي سوف ينشغل بها سقراط في محاورة فيدون، حيث يعبر عن استيائه من الحكايات التي «تدور حول الطبيعة». وهذا هو أيضاً نوع اهتمامنا بنظرية أنكسيمندر في نشوء الكون التي كان الشيء الرئيس فيها بالنسبة لنا هو أن نحاول بكل جهد إيجاد نظام يتخلل الأشياء. إن انفجار البيضة الأصلية يحمل نفس معنى ملاحظات أفلاطون الأخيرة. إن نظام الأشياء يفترض سلفاً عقلا يعزز الواقع وينظم الأشياء، وهذا ينطوي على مشكلة نمطية ومتكررة باستمرار، ونصادف هذه المشكلة حتى في سياق الثقافة المسيحية، عندما يُطرَح التساؤل عمّا كان يفعله الله قبل الخلق. والقدّيس أوغسطين يناقش هذه القضية في الكتاب العاشر من كتابه الاعترافات the confessions (وقد اقترح لوثر حلاً يفيد أن الله دخل الغابة ليقطع لنفسه عصا

غليظة يستطيع أن يجلد بها أولئك الذين يثيرون مثل هذه التساؤلات). وإذا ما جهد مفكر ما في فهم «الأسطورة الجديدة» هذه التي حلت محل أساطير الإرث الملحمي يتعين عليه أن يسأل نفسه عن إمكانية التفكير بأصلٍ للطبيعة، يمكن أن يفهم كحامل للكل في ذاته، فكيف يجاب عن هذا التساؤل؟ إن جميع هذه الإجابات لا تعود مقنعة لأولئك الذين يفكرون بمقتضى مفاهيم العقل؛ لذلك سيكون الجواب بالشكل الآتي: ليس هناك نشوء، ولا حركة، ولا تغير، وهكذا، وصلنا إلى النظرية التي تدور حول ما موجود التي صاغتها قصيدة بارمنيدس. لقد كانت إجابة عن المشكلة التي تكشفت كمقترب علمي حلَّ محلَّ الإرث الأسطوري، وحلَّ كذلك محلَّ آلهة جبل الأولمب الذين كانوا مثل هرمس غارقين في الشؤون الدنيوية. إن الإله الحقيقي الأول الواحد هو إله لا يتحرك، هو بالأحرى إله ساكن في نفسه، إنه ليس سوى الكون، وإنه المحمول الذي يستحقه الكون.

وبهذا نصل إلى قصيدة بارمنيدس، ذلك النص الفلسفي المتسق الوحيد الذي وصلنا من فترة بداية الفكر الغربي. ومن دون ريب، إن جزءاً صغيراً فقط من القصيدة ككل قد تمت المحافظة عليه، ذلك الكل الذي لا نعرفه من حيث شكله الكامل. ومع ذلك، نحن نستطيع تصور كلٍّ معينٍ استناداً إلى ما وصلنا؛ أي استناداً إلى الجزء الأول الكامل تقريباً، والى بضعة عينات أخرى. إن مشكلة هذه القصيدة تكمن، كما سوف نرى، في انسجام الجزأين، فقد عُدّ الوجود في الجزء الأول شيئاً فاقد

الحركة، في حين نقل لنا الجزء الثاني نظرة عن الطبيعة بوصفها شيئاً يتحرك.

وكيما ألخص ما قلته حتى الآن، أحتاج إلى إضافة توضيح معين، ففي تناولي هذه الموضوعات استغنيت عن التمييز، حيث لا تكون هناك اختلافات ذات أهمية فلسفية. وطبقا لذلك لم أميز بين الفلاسفة الأيونيين الثلاثة، ولكنني ميزت بين الأيونيين والإيليين؛ لذلك أنا لم أنعم النظر في هيرقليطس الذي هو من دون شك يدافع - في ما يتعلق بالنظرة الجديدة هذه للكون - عن موقف شبيه بموقف بارمنيدس. فهناك مثلاً دليل على أن هيرقليطس ينتقد الشخص المتعدد الجوانب الثقافية، ومن ثم ينتقد الآراء السطحية التي تدور حول الكثير من الأشياء، التي يحذر منها لدى هوميروس وهزبود وفيثاغورس ومؤلفين آخرين. ويشير إلى هؤلاء جميعاً بوصفهم مؤلفين لم يفهموا الأشياء فهماً صحيحاً. وهذه أيضاً إجابة عن السؤال الذي أثاره تطور النظرة الجديدة للكون، وإلى هذا الحد يدافع بارمنيدس وهيرقليطس عن الموقف نفسه. وفضلا عن ذلك، فإنه لم يتأكد ما إذا كانا متعاصرين أم إن هيرقليطس أكبر قليلاً. وعلى الرغم من ذلك، فإني لا أشك في أنهما أنجزا الوظيفة نفسها ضمن إطار تطور الفكر الإغريقي المبكر. وإذا كانا قد أنجزا فعلياً، الوظيفة نفسها، فإنه ليس من الذكاء الاختلاف حول العلاقة المفترضة بينهما، فربما لم يعرف أحدهما شيئاً عن الآخر.

وكل ما في الأمر أن المخطط الأرسطي والهيجلي الذي

تبنتْه نزعة القرن التاسع عشر التاريخية التي عُدَّ بارمنيدس طبقاً لها ناقداً لهيرقليطس، وكذلك المخطط النقيض الذي ظهر في القرن العشرين، أقول إن هذين قاما في الأخير بدور لعبة عقيمة. ومن الأهمية بمكان أن نفهم أن كلا من بارمنيدس وهيرقليطس أجابا عن التحدي الفلسفي نفسه الذي تشكل وإنْ بطرائق مختلفة في الشعر والإرث الإغريقيين.

الفصل التاسع

بارمنيدس وآراء الفانين

لقد توقفنا عند النقطة الآتية: تُعَدّ قصيدة بارمنيدس، فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة قبل سقراط، النصَّ الأصلي الأول الذي بين أيدينا. وهذا التاريخ هو موضوعة بحثنا.

على الرغم من الشكل الأسطوري والسردي الذي يسم الإرث الملحمي العظيم الذي يرقى إلى هوميروس وهزيود، فإنه ينطوي كما قلنا منذ البداية على قيمة فلسفية أيضاً. فليس من قبيل المصادفة أن تلجأ الفلسفة الإيلية ـ وهي ليست الوحيدة في ذلك ـ إلى استخدام الشعر السداسي التفعيلة في صوغ شذراتها. ومن البديهي أن تقوم علاقة وثيقة بين النظرة الدينية الملحمية والتفكير المفهومي. ومع أفلاطون نبلغ انقطاعاً بينهما، لاسيما عندما يجعل من رواية الحكايات الخرافية السمة المميزة الخاصة بأسلافه. (ونحن رأينا ذلك في دراستنا محاورتي تيماؤس، والسفسطائي). ومن هذه النقطة فصاعداً، يشرع الفكر في رحلته

على طريق الكلمات والتفكير العقلي والجدل. فعبر الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية دُشِّنت طريق جديدة نحو الحقيقة.

لقد صادفنا آثاراً لهذا النوع من التفكير المفهومي في عمل بارمنيدس وإن كان في شكل شعري، وقد وصل إلينا جزء واحد كامل من هذه القصيدة (حوالي ستين بيتاً) بينما لم يصلنا من الجزء الثاني سوى شذرات قليلة فقط؛ وتفسير هذا، من بين تفسيرات أخرى، يعود إلى التأثير الذي مارسه أفلاطون وأرسطو. فبالدرجة الأولى إنه بفضل عناية أفلاطون بالجزء الأول اكتسبت القصيدة أهميتها الثابتة، ولحسن الحظ لم يكن هذا التأثير قوياً بما يكفي لجعلنا نفقد استهلال القصيدة التعليمية. وهكذا بين أيدينا جزء أول كامل.

وقبل المضيّ في تأويل هذه القصيدة، أرى أنه من المناسب الإشارة إلى أن النصّ مكتوب بأسلوب الإرث الملحمي الناشئ عن هوميروس؛ وهذا يعني أن القصيدة ليست كتاباً كتبه معلم يريد مناقشة معلم آخر مناقشة جدلية؛ ذلك أن الغرض الجدالي لم يكن ذا حضور فعال في الأسلوب الملحمي. ورغم ذلك فلقد أقرت العروض التاريخية لمرحلة ما قبل سقراط بحدوث مناقشة نقدية بين أنصار الصيرورة من جهة ومؤيدي الثبات من جهة أخرى. ومن المؤكد أن شيئاً من هذا ماثل هناك فعلياً، ولكن ليس، كما أرى، في هيأة مناقشة جدالية بين هيرقليطس وبارمنيدس. كانت الشذرة السادسة (طبقاً لترقيم طبعة ديلز/كرانز) قد أُوِّلَتْ، منذ فترة النزعة التاريخية

والأعمال الفيلولوجية في القرن التاسع عشر، بوصفها دليلاً على هذا الطابع الجدالي المزعوم. وهنا قد يفترض المرء أن يكون هيرقليطس هو المخاطَب الذي يوجه إليه بارمنيدس نقده. وإذا افترض المرء ذلك، فهو كمن يساوي، على نحو متناقض، بين الوجود واللاوجود. وفي أيّ حال، فإذا ما أخذ المرء الأسلوب الملحمي ككل بعين الاعتبار فسوف يتعذر عليه، حسب رأيي، الدفاع عن هذا التأويل. وبهذا الصدد يكفي التذكير بالحقيقة القائلة إن الجماعة المزعومة التي افتُرض أن جدال بارمنيدس موجَّه إليها هي جماعة يعبِّر عنها بالكلمات: آراء الفانين doxai brotôn (opinions of mortals)، وهاتان كلمتان تستخدمان في القصيدة بضع مرات، بيد أن كلمة «الفانين» ليست كلمة مناسبة لأية مجابهة نقدية ضد هيرقليطس. فهي تستخدَم في الشعر الملحمي كمرادف للتعبير «الكائنات الإنسانية» بشكل عام من أجل أن تحدد ما هو مشترك بيننا جميعاً بمقابل غير الفانين. يتضح، إذن، أن هذا الشكل هو ليس ذلك الشكل الذي يمكن أن يستهل فيه المرء مناقشة نقدية ضد مفكر عظيم مثل هيرقليطس. إن المقصود في الحقيقة من عبارة «آراء الفانين»، عندما ترد في الشذرة السادسة، هو وجهات النظر الشائعة بين الناس وليس تعاليم حكيم إفسوس (أي هيرقليطس). ولقد أهملت النزعة التاريخية في حينه القيمة الشعرية لنصّ بارمنيدس إهمالاً تاماً. ومن الغرابة بمكان أن يتكرر هذا الموقف مرة إثر أخرى، فحتى في طبعة ديلز يكون ترتيب المفكريْن: «هيرقليطس أولاً، ثم بارمنيدس». وفي الحقيقة إنه يمكن

الافتراض أن الفيلسوفين كانا متعاصرين، فعندما يُقدِم المرء على وضعهما بهذا الترتيب، فإنه يفعل ذلك على أساس افتراض آخر مفاده إن بارمنيدس وجه نقداً لهيرقليطس [فلا بد من أن يكون قد جاء بعده].

والآن ينبغي أن نخوض في غمار النصّ نفسه الذي نوهتُ به طبقاً لطبعة ديلز/كرانز. وأنا أبدأ باستهلال القصيدة، فمن الواضح أن هذا الاستهلال كُتب على منوال استهلال قصيدة هزيود «أصول الآلهة». ففي مطلع قصيدة «أصول الآلهة» (22-28) تظهر ربّات الفنون[1] لهزيود حيث يكون على سفح جبل الهيليكون يرعى خرافه. وهذا هو عالم حياته اليومية، وهناك تبلّغه ربّات الفنون مهمته كشاعر للأشياء التي كانت وستكون، ولعائلة الآلهة والأبطال العظيمة.

ينبغي أن نلاحظ أن ربّات الفنون تقول إن لديها الكثير من الحقائق لتعلمها، ولكن لديها أيضاً الكثير من الزيف. إن ثنائية الحقيقة والزيف هذه ذات أهمية قصوى، وتصبح كما سيتضح لنا لاحقاً حاسمة في تأويلنا قصيدة بارمنيدس. وهذه الثنائية نفسها تحدث أيضاً لدى أفلاطون حين يقول، مثلاً، إنه حتى أسرع الرياضيين يمكن أن يُهزَم في السباق. وهذه صيغة سافرة لتضافر الحقيقة والخطأ في الفعل العقلي. وحتى هذا يجد تدعيماً، مثلاً، في كتابيْ أرسطو: الطبيعة و في النفس. لقد كان

(1) تسع بنات جميلات لزيوس، ربات الغناء والشعر والفنون والعلوم في الأساطير الإغريقية. المترجمان

الاعتراض والدحض يستخدمان حتى في مناقشات المذهب الكاثوليكي في العصور الوسطى كيما يتمّ التوصل أساساً إلى فهم وإثباتٍ للموضوعة باستخدام عبارة[1] respondeo dicendum. ويظهر هذا التضافر للحق والزيف في قصيدة بارمنيدس أيضاً، باستثناء أنه يعبَّر عنه، كما لدى هزيود، بشكل شعري. ومنذ زمن كارل جول (Karl Joël (1864 - 1934، وربما تحت تأثير الاهتمام بالأورفية التي سلّط عليها الضوء نيتشه ومعاصروه، ظلت القيمة الشعرية من الناحية العملية غير ذات اهتمام في إطار ثقافة أواخر القرن التاسع عشر، كما قُدِّر الجانب الديني الصوفي أبخس تقدير أيضاً. وعلى أية حال، لا يترتب على ذلك أن الشكل الذي تعلن عن نفسها فيه النظرة الجديدة عن سكون الوجود وثباته، أقول لا يترتب على ذلك أن يكون هذا الشكل ذا علاقة بالدين. وفي الحقيقة ثمة مجادلة منطقية تفيد أن الوجود لا يمكن أن يكون (لاوجوداً). وعلاوة على ذلك، هناك شيء شبيه بذلك قد اندرج في رد الفعل الذي أشرت إليه سابقاً لشاعر عاطفي مثل إكزينوفان بإزاء نظريات الطبيعة. وفضلاً عن ذلك، إذا افترضنا كوناً متوازناً إما لكونه محمولاً على الماء أو منظماً طبقاً لحركة دورية منتظمة، وقد يكون الواقع كذلك، فإننا نواجه

(1) يفترض توما الأكويني في كتابه الخلاصة اللاهوتية summa theologica سلسلة من الاعتراضات الممكنة ضد أطروحاته وبعد ذلك يضع دحضه لهذه الاعتراضات مستهلاً دحضه بالعبارة respondeo dicendum quod ومعناها الحرفي «أنا أجيب بالقول إن ...»، ومع ذلك يحذف أغلب مترجمي الكتاب العبارة ويضعون بدلاً منها «أنا أردّ ...».

المشكلة الآتية: كيف يمكن وصف هذا الكون أو بالأحرى التفكير فيه من دون إثارة التساؤل عن كيفية نشوء الكون وعمّا كان قائماً قبله؟ وهذه مشكلة شغلت الفكر الإنساني إلى يومنا هذا.

وعلى أية حال، لنعد إلى النصّ. يصف استهلال القصيدة، كما نعرف، رحلة الشاعر في عربة. وبنات الشمس ترافق الراوي ويهدينه الطريق. وفي النهاية، نصل بوابة فترفع العذراوات النقاب عن وجوههنّ. وهذا رمز لضوء الحقيقة الذي دخلنه الآن. وهنا توجد بوّابة؛ بوّابة ضخمة توصف بالتفصيل. والوصف المفصل (الذي كرس له هيرمان ديلز تعليقاً موسعاً) يرتبط ثانية بالتقنية الأدبية المصقولة التي تميّز هذا النصّ. بيد أن تفصيلات هذا التأويل موضع جدال. وطبقاً لسيمون كارستين Simon karsten (1864 - 1802) الفيلولوجي الذي نشر أيضاً طبعة لقصيدة بارمنيدس، توصف الرحلة أولاً في الاستهلال، ثم المغادرة، وأخيراً الوصول. ويبدو لي هذا المبنى مصطنعاً إلى حد بعيد؛ ذلك أن المغادرة لا تظهر فعلياً أبداً، فالقصيدة تخبرنا عن وصول العربة إلى بوابة تفتحها دايكه dike التي أقنعتها بذلك، لحسن الحظ، بنات الشمس. يصور هذا الدخول تصويراً مفعماً بالروعة يميز هذا الجزء من الاستهلال، ويفكر المرء مثلاً بعجلات العربة التي تدور برشاقة، وتصرّ كلما انعطفت. وهذه هي الصور الرشيقة والتحولات السريعة التي تستحضر فجائية الإلهام ومباشرته. وهذا الذي يُظهر الإلهام يمكن أيضاً أن يتأكد بحقيقة أن الإلهة تبلغ الشاعر بعد إلقاء التحية أنها تريد تعليمه أشياء كثيرة. ومع ذلك، فمما له دلالة بالغة الإيحاء هو أن

الأفعال [اللغوية] verbs تستخدم هنا غالباً في شكل تكراري؛ أي في شكل لا يطابق فكر الإلهام ولا فكر الإيحاء المفاجئ، إنما يبدو بالأحرى أنه يدل على شيء تكراري؛ الشيء الذي يوحي بتأمل فكري وانعكاسي. فالشيء نفسه هو ما يعبّر عنه تكراراً. وفضلاً عن ذلك، فإذا ما ألحّتْ ابنتا الشمس على الشاعر «مرة تلو مرة» (وإذن ليس مرة واحدة) في أن يخرج من الظلمة ويلج عالم النور، فعلينا أن نصل النتيجة التي تفيد أن استهلال القصيدة يحتوي على معنى استعاري مزدوج. فلا ينبغي أن يفهَم الاستهلال بمعنى الإلهام فقط، بل بمعنى الاستعداد لطريق واسع أيضاً، طريق يجرب عليه المرتحل أشياء كثيرة. وكل ما في الأمر أن الشاعر يريد أن يمنحنا بدقة بالغة فهماً بالخبرات التي عاناها كباحث وكعارف بأشياء كثيرة. ومع ذلك، فإنه يحتاج في النهاية من الإلهة شيئاً يشبه المدخل.

ثمة مشكلة موضع جدال حادّ تعنى بهوية الإلهة، وهي المشكلة نفسها التي تثار بخصوص اسم الإلهة التي يُستشهَد بها في استهلال قصيدة الإلياذة. وأنا من جهتي أعتقد بأنني أعرف حقّ المعرفة الإلهة التي تتحدث إلى المفكر، وهي النيموزين[1] mnemosyne، إلهة الذاكرة mnene. تقوم المعرفة على القوة الموحّدة وعلى القدرة على التذكر. فالمعرفة هي تيسير الخبرات التي تتراكم باطراد، وإثارة التساؤل عن معنى كل ما لدينا. ونحن

(1) نيموزين Mnemosyne: في الميثولوجيا، هي إلهة الذاكرة، فقد أنجبت هذه الإلهة من زيوس تسع إلهات لفنون وعلوم معينة. المترجمان

نعرف، بطريقة معينة، الأشياء من خلال خبراتنا. ومع ذلك، نرغب في معرفة ما يمنح هذه الخبرات معنى. وهكذا مثلاً نكتسب معرفة حقيقية بنظرية الكون التي شيدها المفكرون الملطيون حالما نضع هذه النظرية بأزاء المشكلة التي تثيرها؛ وهي مشكلة كيفية التفكير في وحدة الكون نفسه. وبطبيعة الحال تظل مشكلة الذاكرة في خلفية أبيات بارمنيدس، ولا تبرز في شكل مفهومي، فهي تبرز فقط كصورة شعرية للإلهة التي توحي بالحقيقة.

لنتحدث الآن عما ادعت الإلهة أنها ترغب في تعليمه. تستقبل الإلهة الشاعرَ بعطف، فتمد له يدها معبرة عن تحياتها وثقتها، ويشعرنا هذا بالألفة مع الثقافة الإغريقية في القرن السادس: «إن التعليم الإلهي سوف يشمل كل شيء»، «ليس فقط الحقيقة الكاملة وقلبها الراسخ»، بل سوف تشمل بطريقة مماثلة «آراء الفانين».

يجب أن نلاحظ في الحال أن صيغة المفرد هي التي تستخدَم في عبارة «قلب الحقيقة the heart of truth»، بينما تستخدَم كمقابل لذلك في عبارة «آراء الفانين». ومن اللافت للنظر أن تأويل الفلسفة الإيلية قد تطور بطريقة بحيث أن بارمنيدس نفسه قد وضع الحقيقة والرأي أحدهما بمقابل الآخر. وفي الواقع لا يتحدث بارمنيدس إطلاقاً عن الرأي doxa، إنما يتحدث عن الآراء doxai؛ الأمر الذي يبدو لي طبيعياً. فالحقيقة ليست إلا شيئاً مفرداً، بينما آراء الناس متعددة. ومن دون شك، كان مفهوم الرأي مفهوماً أفلاطونياً من خلاله وُسِم الاختلاف بين الآراء والحقيقة الواحدة.

يصبح واضحاً إذن أن الإلهة تريد تعليم الحقيقة، ولكنها تريد أيضاً أن يدور تعليمها حول الآراء التي يدافع عنها الفانون؛ تلك الآراء التي لا تحتوي على الحقيقة. ومع ذلك، تصبح الرسالة أعقد في البيتين اللاحقين، وليس من قبيل المصادفة أن يركز المؤوِّلون انتباههم عليها: «على المرء أن يدرك الآراء بالطريقة التي تقدِّم فيها نفسها بعدم قابليتها على الدحض، ومعقوليتها الواضحتين ذاتياً»، (ولسوء الحظ فإن هذين البيتين يفقدان في الترجمة قيمتهما الشعرية). وهكذا فإن طرح المشكلة ليس له علاقة بالحقيقة فقط، بل بتعددية الآراء أيضاً. يؤيد أرسطو (الذي عرف القصيدة كاملة، وهذا شيء يجب أن لا يغيب عن بالنا) هذا الأمر بصورة غير مباشرة عندما يقول إنه ما دام بارمنيدس يريد تأكيد هوية الوجود، فمن المؤكد أنه ينكر الحركة والصيرورة. ومع ذلك، فإنه في الأخير استسلم تحت ضغط الحقيقة التجريبية فوصف الكون من حيث تعدديته، ومن حيث صيرورته. يتصرف العديد من المؤوِّلين المعاصرين تصرفاً ساذجاً تماماً: فهم يقولون إن بارمنيدس ينكر ابتداء الحركة ويثبت الوجود، ولكنه تحت إكراه التجربة يفسح مجالاً للمتحرك، وهذا يبدو لا معقولاً قدر لا معقولية المحاولة التي شرع بها ثلّة من المؤلفين الآخرين لحلّ المشكلة عبر تبني قراءة مختلفة للنص؛ وهي قراءة يتلاشى فيها التناقض الواضح ذاتياً.

نواجه هنا، في الحقيقة، مشكلة تأملية ذات علاقة بعدم انفصال حقيقة الفكر المنطقي عن التجربة ومعقوليتها؛ أي المسائل المتعلقة بالطبيعة البشرية، حتى إنها تضفي على الحقيقة

البشرية تفوقاً معيناً عندما تستخدم بفطنة المساعدة السماوية. إن تطور الكائن الإنساني ليس ثابتاً، ولا يعتمد على مجمل الشروط الطبيعية التي يخضع لها، فالكائن الإنساني يحمل القدرة على التفكير، والسمو على تلك الشروط، وإضمار إمكانيات متعددة. وهذا هو لغز الانفتاح الذي ينطوي عليه الكائن الإنساني؛ الانفتاح على ما هو ممكن، وهذا ما تعبر عنه الفكرة القائلة إن الفانين لا يستطيعون معرفة الحقيقة مطلقاً، إنما يجدون بدلاً من ذلك إمكانيات متعددة. ويبدو لي أن أساس هذا الموضوع يكمن في أبيات بارمنيدس تلك، حيث نجد الإلهة تصوغ عدم قابلية الحقيقة الواحدة على الانفصال عن تعدد الآراء.

لنتفحص الآن كيفية تطور الموضوعة التي استهلّت بها القصيدة. يتكون هذا التطور من جزء أول عن الحقيقة، وجزء ثانٍ عن الآراء. وأود الآن، وقبل كل شيء، أن أنعم النظر في الانتقال من الجزء الأول إلى الجزء الثاني، ففي هذا الممر يبرز، بكبير وضوح، تعالق الجزئين وتمفصل الكل. تقرر الأبيات من 50 إلى 52 من الشذرة الثانية ما يأتي: «وعند هذه النقطة أوصل مجادلتي المقنعة وتفكيري بالحقيقة إلى نتيجتها». ولكن يتوجّب علينا أن نفهم الآن آراء الفانين doxas d' apo toude broteias الذين يشرحون بالكلمات كيف يشكل كل شيء كوناً واحداً، ونظاماً واحداً، يمكن أن يكون مع ذلك خادعاً أيضاً. لذلك ليس من الضروري أن يكون حقيقياً، ولكن يجب أن يكون مذعناً للمظاهر فقط. ومن الواضح أن الصيغة «doxas ... broteias» هنا تطابق التعبير «doxai brotôn» المستخدم في

الاستهلال. وهذا تكرار واعٍ، وتقنية تستخدَم بكثرة في الأدب الإغريقي لتدلّ على خلاصةَ فكر معين. فعلينا أن نتوقع في حالة كهذه بداية فصل جديد.

يتناول هذا الفصل الجديد ما هو مقنع من بين الآراء والنظرات المتعلقة بالكون، ولكن ليست المتعلقة بالحقيقة ككل. إن تأويل الأبيات الأُوَل أمر غاية في الصعوبة. فهناك خبراء كثر اشتغلوا عليها وساعدوا عبر إسهاماتهم في توضيح المسألة، وقبل أن أخوض في غمار هذه الصعوبات بمساعدة التحليل النصي، أود أن أنوّه مقدماً بكيفية فهم هذه الأبيات: لقد قررت الكائنات الإنسانية تأييد شكلين من الأشياء الموجودة، وقد دلت عليهما بنوعين من التعبيرات بشكل ثابت. وبهذا، فمن الواضح إنها اقترفت خطأ أساسياً؛ أعني أنها فصلت الشكلين بدلاً من المحافظة عليهما كياناً واحداً. لدينا هنا مجابهة مع صيرورة العالم كما طرحتها الفلسفة الملطية، وينبغي أن نعيد القول الآتي: لنتذكر قول أحد الفلاسفة الملطيين، أعني شذرة أنكسيمندر التي تؤكد أن الأشياء الموجودة تدفع الثمن «أحدها للآخر each other (allêlois)». سوف نتذكر أننا بانطلاقنا من هذا التعبير «أحدها للآخر each other» رأينا أن عملية الصيرورة ليست، طبقاً لأنكسيمندر، انتقالاً جائراً من الكل المقدس ثم العودة إلى هذا الكل ثانية، وهذه هي «النرفانا nirvana» التي تحدث عنها شوبنهاور ونيتشه ومؤوِّلون آخرون من القرن التاسع عشر. لقد كان بين أيديهم نصٌّ يفتقد، آنذاك، إلى التعبير «أحدهما للآخر each other»، وما كان يقصده أنكسيمندر حقيقة

نظاماً للكون ليست فيه هيمنة نهائية ومطلقة لأي شيء، إنما هناك في الحقيقة توازن دائم يتحقق عبر شيء آخر، فالصيف مثلاً يأتي بعد الشتاء بطريقة يعيد فيها التوازن تأسيس نفسه. ونحن نصادف هذه الموضوعة ثانية في الأبيات موضع التأمل هنا، وكما عبرتْ عنها الإلهة في مكان آخر عندما قالت إنها أرادت أيضاً أن تعلّم ذلك الذي يتعلق بالطبيعة بحيث يقدم نفسه بطريقة تكون الملاحظة كافية لرصده. إذن فمهمتنا ليست فقط فهم موضوعات قصيدة بارمنيدس التي تناولها الأيونيون، بل حري بنا أن نفهم أن هذه الموضوعات المعروفة جيداً تقدَّم في شكل واعٍ عقلياً ومفصل تفصيلاً جيداً.

لننظر الآن في النصّ. يقول البيت 53: «قرر الفانون تسمية شكلين من الأشياء الموجودة morphas gar katethento duo gnômas onomazein». وبعد ذلك تُستحضَر الموضوعة بشكل ضافٍ في البيت 54 «tôn main ou chreôn estin»، هذه هي الصيغة التي واجهت قراء هذه الفقرة بمصاعب تأويلية عظيمة. فالنص يقرر هنا ـ طبقاً للتأويل السائد ـ أن واحداً من شكليْ الواقع أو معنييْه غير صحيح. ومع ذلك، فهذا يشوّه الاستخدام الإغريقي؛ لأن المرء إذا قال بالإغريقية «واحد من اثنين» قاصداً من وراء ذلك أن يتحدث عن شيء واحد من حيث علاقته بالآخر، فإنه لا يستخدم كلمة «mia»، إنما يستخدم كلمة «hetera»؛ وعليه فإن هذا الواحد ليس «واحد من اثنين»، إنما هو وحدة الشيء التي هي الوحدة الحقيقية التي تقع خلف النوعين المختلفين. وفي الحقيقة، فإن الكلمة الأولى من البيت

اللاحق هي كلمة «tantia»، وهذا شكل شعري للكلمة «te enantia» التي قُصد منها وضع أحدهما مقابل الآخر. ومن الجلي أن هذا كان بمثابة سند لتفكير الأيونيين؛ أعني أن المتقابلات يقاوم أحدها الآخر، ويستبدل أحدها الآخر، وهذا هو ما يحرّك العملية التي لا نهاية لها؛ وهي عملية يجدِّد فيها التوازن نفسه باستمرار. وذلك هو الأبيرون. والشكلان المنفصلان اللذان يتحدث عنهما النص يدلان، طبقاً لذلك، على نظرية في المتقابلات التي توازن نفسها مرة بعد مرة، مثل التوازن بين السخونة والبرودة، أو بين النور والظلمة. وتتمثل الخطوة الأولى من الفصل الجديد في الرؤية القائلة إن هذا كله منسجم مع نظرات الأيونيين، بينما يتعين على الخطوة الثانية أن تعالج الحقيقة القائلة إن في مثل هذا التبادل للمتقابلات يظل عدم التفكير بالعدم أمراً قائماً. فليست هناك صيرورة ولا زوال، وعندما يستبدل النور والظلمة أحدهما الآخر، فهل هذا شيء منفصل؟ ألا يبقى وجود الأشياء بعيد المنال؟

يؤكد النص ما يأتي: ميزت الكائنات الإنسانية، لاحقاً فقط، المتقابلات من خلال العلامات sêmata التي فصلت بين أحدها والآخر. ونحن نجد في النص التعبير chôris ap' allêiôn، وهنا نصادف مرة أخرى تعبير «أحدهما للآخر each other» الذي أصبح معروفاً لنا من عبارة أنكسيمندر. والآن نحن في موضع لفهم معنى الكلمة: فمن الجلي إنها سوف تؤكد أن المتقابلات يتعالق أحدها بالآخر، وإلى هذا الحد فإنها غير منفصلة فعلياً أحدها عن الآخر. فأي نوع من المتقابلات نجد في النصّ هنا؟

تتناول الفلسفة الملطية السخونة والبرودة، الرطوبة والجفاف، وما شابه. وبالمقابل، لدينا هنا في البيت 56، من جهة أولى، العبارة «إن النور الشديد، النار السماوية، متطابق ومتجانس مع نفسه تماماً، ولكنه ليس كذلك مع غيره، فهو غير مطابق له، إنما يقابله tê men phlogos aitherion pur». ومن الجهة الثانية، يقف الليل والظلمة والعتمة الكثيفة والحادة. فلنلاحظ إلى أيّ حد كانت هذه النظرة أسمى من النظرة الملطية. فالحديث ينصبّ هنا على مقابل واحد، مقابل هو ليس «وجوداً» على الإطلاق، إنما هو في الحقيقة مظهر: فإمّا أن يكون هناك نور أو ظلمة. وفي الوقت نفسه يبرز امتياز النور، الذي يصوَّر بخصائص إيجابية، ليميز بذلك نفسه من الليل، بينما يوسَم الليل بكيفيات سلبية. ولكن ما الذي يعنيه «الإيجابي» هنا بمقابل «السلبي». والجواب حسب رأيي بالغ الوضوح: إن النور والظلمة هما «الإيجابي» و «السلبي» لا بوصفهما أشياء واقعية، إنما بالأحرى من حيث علاقتهما بالمعرفة، فالنور إيجابي بالنسبة لظهور الوجود، بينما يترك الليل أثراً سلبياً على هذا الظهور. قد ترد على بالنا هنا فكرة تفيد أن هذه المتقابلات أمر بديهي، ومع ذلك فإني آمل أن يكون المبدأ الذي يحفّز هذه المتقابلات واضحاً الآن؛ أعني أن شيئاً ما يفهَم فهماً صحيحاً عندما نقبض على تضميناته. ومبدأ أية هرمنوطيقا قابلة على التطبيق هو دائماً أن تؤوِّل نصاً ما بطريقة تجعل مما هو متضمن فيه شيئاً صريحاً. فإذا ما شرعتُ مثلاً في تأويل مقطع من كتاب المنطق لهيجل مع طلبتي أو زملائي، فإن ما يُسفر عن ذلك كنتيجة لنقاشنا

الطويل هو توضيح تفصيلي لنص هيجل، والشيء نفسه يحدث في تأويلنا بارمنيدس شريطة أن نسلك في عملنا الطريق الصحيحة.

والنتيجة التي بلغناها من خلال تأويل هذه الأبيات هي: أولاً، نجد في الأبيات سابقة الذكر نظرة ترى الكون مؤلفاً من متقابلات ذات علاقة متبادلة، وغير قابلة على الانفصال. ثانياً، إن هذه النظرة تفوق من الناحية المفهومية النظرة الأيونية؛ لأنها تتفادى التفكير بالعدم. ثالثاً، إن صورة النور والظلمة التي تلخص هذه النظرة تدل على ظهور الوجود، وقابليته لأن يُعرَف. وبمقدورنا توضيح هذه النقطة الأخيرة بالإحالة على تلك الفقرات من القصيدة التعليمية (الشذرة 6، البيت رقم 1، والشذرة 3 كذلك) التي يساوى فيها الوجود بالفكر noein. ونحن نترجم في العادة كلمة noein إلى «الفكر». ومع ذلك، يجب أن لا ننسى أن المعنى الأولي للكلمة لا تستغرقه الذات، فهو لا يعني التأمل الانعكاسي، إنما على العكس هو انفتاح محض على كل شيء. أما بخصوص مفهوم «العقل»، فإن القضية ليست أن يسأل المرء نفسه عما يُعتقَد بأنه موجود، إنما هي قضية أن يلاحَظ أن هناك شيئاً موجوداً. ومن المحتمل أن يعيدنا أصل الكلمة إلى مجال إحساسات الحيوان الذي يستشعر حضور شيء ما بوساطة الشم من دون أيّ إدراك حسي بالغ الدقة. وهذه هي الطريقة التي يجب أن نفهم فيها العلاقة بين «الفكر» و «الوجود» لدى بارمنيدس، وهذا أيضاً السبب في التنويه بالفكر في الشذرة الثامنة التي فحصناها هنا بتشديد معيّن

إلى جانب السمات الأخرى للوجود. يبدو الأمر كما لو أن النصّ يريد أن يقول إن وجود الوجود نفسه يحضر بطريقة يكون فيها هذا الوجود ماثلاً من حيث وجوده بصورة مباشرة كوجود النهار.

وبالنظر إلى الصورة البارمنيدية عن النار السماوية المعتدلة (الودودة والخيِّرة) المتجانسة في ذاتها، أود إثارة تساؤل آخر. لقد أولنا النار بوصفها نوراً يصبح فيها ظهور الوجود جلياً، ولكن علينا أن نموضعها من حيث علاقتها بالكوسمولوجيا القديمة. تقتضي النظرة، التي تكون الأجرام السماوية طبقاً لها أجراماً نارية، أن تَرَدَّ النار إلى وجود مستقر ليس ذا حقيقة مدمّرة، أو مهلكة بذاتها. وفي الحقيقة تنسَب إلى أنكسيمندر فكرة أن هناك ثقوباً في السماء من خلالها تتقد نار الأجرام السماوية وتتلألأ. يظهر إذن من الأوصاف التي تتضمنها عملية جمع الأقوال أن النار لدى أنكسيمندر بوصفها عنصراً يجب أن تقصي قبل كل شيء ما هو هدام. والآن فإن المقابل لمصطلح الهدام هو êpion ، والنص يستخدم هذا التعبير (في الشذرة رقم8، البيت رقم 57) حيث يأتي بمعنى: اللطف، الرقة، الودّ. ويمكن للمرء أن يدرك كم كانت النار تمثل أمراً مشكلاً، ومحاورة تيماؤس شاهد على ذلك أيضاً (33 - b31). وفي عملية البناء العضوي الحي الذي يشكل الكون، ثمة علاقة صعبة بين النار وبقية العناصر، ويصادف المرء الشيء نفسه أيضاً في الفلسفة الرواقية، فطبقاً لهذه الفلسفة هناك نار لا تدمّر، إنما تنير وتبعث الحياة. وهكذا يمكن القول، انطلاقاً من خلفية أفكار

أنكسيمندر الكوسمولوجية، إن النار ليست مدمّرة، إنما هي بدلاً من ذلك عنصر مستقرّ ومتجانس يوزع النور، ويجعل الأشياء مرئية، وإن تم ذلك بمساعدة الثقوب فقط. وهناك أمثلة ضافية يمكن الاستشهاد بها لإضفاء الشرعية على حقيقة أن الأفكار الرئيسة لنظريات الأيونيين الأرصادية والفلكية قد انعكست صورتها لدى بارمنيدس. ومع ذلك، فما يهمنا هنا هو فهم ما حدث في عملية الانعكاس هذه. ويتعين علينا أن نفهم هذه النار كنور يتصف بالصيرورة، وكتجانس للنور وهوية ذاتية له، وتتخذ كخاصية ما يتمتع به النور من تجانس وهوية ذاتية. ومن خلال هذا تتوضح هوية الوجود. وهنا ثمة تقارب واضح من آراء الفانين، تلك الآراء التي تقنع بالمظاهر.

عبر تحليل الأبيات الأخيرة من الشذرة الثامنة، وصلنا إذن إلى نتيجة مفادها إن هذه الأبيات تسم الانتقال من الجزء الأول المكرس لتفسير الحقيقة (وهذا شمل الأبيات الخمسين الأُوَل من الشذرة الثامنة) إلى الجزء الثاني الذي انشغل بعرض آراء الفانين بخصوص الكون. ولم يصلنا الجزء الثاني بحال سليمة مثل الجزء الأول، ومع ذلك فإنه يحتوي بالتأكيد وصفاً تفصيلياً ومبنياً بصورة جيدة، وهو من دون ريب يمثل رأياً من آراء الفانين، ولكنه رأي يتمّ فيه تقديم المعرفة. وهذا ليس مجرد افتراض غامض، إذ يوجد هنا إرث مطرد. ويمكن أن نجد تأكيداً لهذا في الشذرة رقم 16 التي تتكون من أربعة أبيات أصيلة لا يطولها الشك، وهي أبيات اقتبسها أرسطو (metaphysics, Γ5, 1009b 21). ويقول النصّ: «كلما تطورت

علاقة أعضاء الكائن العضوي نفسها يظهر العقل في الكائنات الإنسانية «hôs gar hekastot echei krasin meleôn polukamptôn» . (ويمكن التعبير عن ذلك بصيغة أخرى: إن التفكير بوصفه وعياً بشيء ما، وبوصفه إدراكاً عقلياً، مرتبط بتكوين الكائن العضوي، فيوجد أحدهما حالما يوجد الآخر، وبهذا الخصوص على المرء أن يتذكر الطب وعلم الحياة في تلك القرون). «إن المسؤول عن التفكير هو نفسه دائماً، وهو البناء العضوي لدى كل شخص»، و «إن ما يدرَك هو الذي له الهيمنة دائماً»، مثل الضوء الذي يغمر كل شيء.

إن هذا النص ـ الذي أُريقت من أجل تأويله أنهار من الحبر ـ يجب أن يوضع من حيث علاقته بطب ذلك الزمان وعلومه؛ ذلك الزمان الذي نجد فيه الفكرة التي مفادها أن الإدراك يعتمد على امتزاج العناصر في الكائن العضوي الإنساني. وهذه الفكرة لا تبدو لي جديدة، ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار مقصد هذا الجزء من القصيدة ـ ومقصدها هو الأفكار المقبولة بشكل عام ـ فسوف تظهر للعيان المهمة الحقيقية للتأويل، ومهمتنا هنا هي أن نفهم في أيّ معنى، وعند أيّ نقاط، وبأيّ اعتبار يكون هذا التصور أعلى شأناً من تصور الأيونيين.

نحن نرغب في التشديد، أولاً، على حقيقة أن الشعر الملحمي كان ينطوي في العادة على تفسير أسطوري، وطبقاً لهذا التفسير تُرَدُّ ظاهرة الفكر عند الإنسان إلى قوة مقدسة.

وتبرَّز هذه الموضوعة لدى الأيونيين كما لدى بارمنيدس بطريقة جديدة: إن التفكير والإدراك لا ينشآن من خلال تأثير قوة مقدسة، إنما ينشآن، في الحقيقة، عبر امتزاج الأخلاط الأربعة [الدم، البلغم، الصفراء، السوداء] للكائن العضوي. وكما رأينا، فإن هذه الفكرة يجب أن تربط بتوازن الكائن العضوي الذي اشتغل عليه الطب آنذاك. وبمقتضى هذا المقترب، يستند الإحساس بالسخونة والبرودة، مثلاً، إلى التغيرات في الاتزان المتأصل في الكائن العضوي كما في حالة الحمى مثلاً؛ إذ يتضح أن ليس هناك سخونة في ذاتها، أو برودة في ذاتها كماهيتين منفصلتين. وبخصوص هذه الموضوعة، لنتذكر اقتباس بارمنيدس الذي فحصناه سابقاً؛ الذي يقول إن الناس يفرضون أشكالاً منفصلة ومتقابلة للواقع، ويدلون عليها بأسماء مختلفة (وهنا يمكن أن نشير إلى «البرودة» و «السخونة» كأمثلة على ذلك، في حين أن ما موجود حقيقة هو وحدتها. ولهذا السبب فإن انفصال هذه الأشكال في قوى مستقلة هي فكرة مضللة. وفي الحقيقة، إن الفكر هو الذي يؤسس وحدتها، وإذا ما ذهبنا هذا المذهب، تكون العلاقة بين المعرفة والنور قد فسِّرتْ أيضاً: ففي التفكير الواعي حيث تصبح الأشياء مرئية وقابلة على التعيين، تكون هذه العلاقة كما الضوء الساطع، وغياب حدةٍ كهذه يطرح نفسه مثل ظلمة لا يوجد فيها شيء، وهكذا يصبح واضحاً بالتدريج لماذا تمثل هذه النظرة إلى الفكر خطوة إلى الأمام باتجاه الحقيقة. فوحدة الفكر وتشابهها الذاتي يقودان في النهاية إلى التشابه الذاتي لهوية الوجود وتجانسه. وكيما نفهم

ذلك كله فهماً حقيقياً، ينبغي أن لا نتوقف بالطبع عند التقابل بين نسبية الإدراكات الحسية ومطلقية الفكر. فالإدراك الحسي هو، بمعنى معين، إدراك واعٍ. ولذلك فإنه يشترك في قصدية الفكر. فنحن نميل دائماً إلى رؤية الأشياء انطلاقاً من أننا نعرف هويتها وندركها. وبفضل البحث النفسي الحديث، لم يعد أمراً جديداً معرفة أن أشياء الحواس تميل إلى ما يماثلها، وهذا النزوع متأصل فيها. وهنا نفهم شيئاً صادفناه في قصيدة بارمنيدس، وهو: إن ثبات الوجود هو ذلك الذي يعلن عن نفسه في نسبية الإدراك.

الفصل العاشر

بارمنيدس والوجود

لقد ناقشنا، حتى الآن، استهلال قصيدة بارمنيدس، والجزء الأول منها أيضاً، وهو جزء مكرس للحقيقة، ومؤلَّف بإحكام تماماً، على الرغم من أن سمبليقيوس لم يخلّفهُ لنا سليماً. ثم تحولنا إلى الجزء الثاني الذي يتناول الآراء، وهو جزء من المفترض أن يكون الأطول. ولكن لم يصلنا سوى الأبيات الأولية وبضع شذرات فقط. وأودّ أن أضع مجابهتنا لهذا الجزء الثاني من القصيدة على رأس تناولنا الجزء الأول، الذي لم نحلله إلى الآن تحليلاً كاملاً. ولقد كان أمراً بالغ الأهمية، بالنسبة لي، أن أوضح أن المهمة المعلن عنها في استهلال القصيدة ليست مقتصرة على الحقيقة فقط، بل اشتملت أيضاً على آراء الفانين، وقد كانت هذه المهمة حاضرة حضوراً فعلياً طوال القصيدة. وهذا هو سبب قفزتي التي أدّت، مباشرة، من الاستهلال إلى الأبيات الأخيرة من الشذرة الثامنة حيث يحدث

الانتقال من تقديم الحقيقة إلى التعليق على آراء الفانين. وأود أن أؤكد ثانية أهمية هذا الازدواج الموضوعاتي الذي يرد على لسان الإلهة. وفي الحقيقة، هذه سمة مميزة للكائن الإنساني، بل إنها علامة تفوّقه؛ لأن علامة التميز الإنساني تتمثل في إثارة المشكلات، وفي الكشف عن بعد الإمكانيات المتنوعة. فأن تقع القدرة على الصدق والكذب في نطاق إرادتنا للمعرفة وكينونتنا مع الآخر إنما هو أمر يضفي الفرادة على الكائن الإنساني. ولقد وجدنا، حتى عند هزيود، في مطلع قصيدته «أصول الآلهة»، أن ربّات الفنون تعلن عن قدرتها على تعليم الصدق والكذب أيضاً. وكل ما في الأمر أنه ما دامت الكائنات الإنسانية تتعرض، ضرورةً، لحشد من التأثيرات والانشغالات، يصبح واضحاً أن اللاحقيقة متأصلة في مفهوم المعرفة ذاته، فهي عنصر ملازم للمعرفة، بل حتى مكوّنٌ لها.

وانطلاقاً من هذه التأملات حاولت أن أبين بعد ذلك أن التصورات الأيونية عن الكون تقف من وراء قصيدة بارمنيدس؛ تلك التصورات التي تحلّ محل نظريات نشوء الكون الأسطورية لا سيما تصوير أنكسيمندر - في حكمته الوحيدة الباقية - لكون يتشكل بطريقةٍ منتظمة من خلال المتقابلات التي يوازن أحدها الآخر بصورة منتظمة ودائمة. وبمقابل المبادئ الملطية هذه، يدشّن بارمنيدس فكرة جديدة: ففي محلّ المتقابلات المختلفة الكثيرة بين الرطوبة والجفاف، والسخونة والبرودة، وما إلى ذلك، يُقحم بارمنيدس زوجاً تقابلياً مفرداً؛ أعني به التعارض بين النور والظلمة. وعلى أساس هذه الفكرة يتخطى بارمنيدس

الإرث الأيوني. إن النور هو نور المعرفة. وهذا هو سبب التأكيد الإيجابي في القصيدة أن النار ليست ناراً هدّامة، إنما هي نارٌ لطيفة؛ ولذلك فإنها ليست لهباً حارقاً، بل إنها نارٌ تضيء. إن التمييز بين هذين النوعين من النار يظل مع ذلك غير صريح كفايةً لدى بارمنيدس، وسيجد على يد الرواقيين، فقط، تعبيره الواضح.

وعلاوةً على ذلك، فبغية تعزيز أطروحة تفوّق بارمنيدس، حللتُ الشذرة رقم 16 التي اقتبسها أرسطو؛ وهي شذرة يُعبّرُ فيها عن أن الفكر يستند إلى العلاقة القائمة بين المكونات المختلفة للكائن العضوي. ولقد ترجمتُ المصطلح noein، ابتداءً، إلى مصطلح «الفكر» على وفق الطريقة التقليدية. ومع ذلك، فإن علينا، ونحن نفعل ذلك، ألاّ أنسى أن هذه الكلمة لن تفهَم فهماً كاملاً إن لم نقبض على معناها الأصلي. فأقول: إن كلمة «Noein» تعني الإحساس بشيء موجود، مثل شمّ رائحة الطريدة، وهو معنى يقودنا إليه أصل الكلمة. إن ما ينطوي عليه معنى هذه الكلمة من طابع مباشر يمثل أمراً أساسياً لمجمل مجادلة القصيدة. وإذا لم نتوصل إلى هذا الفهم، فإننا لا نستطيع أن نفهم ما يقرره بارمنيدس بشأن عدم قابلية الوجود والفكر على الانفصال: إن الشيء يكون موجوداً فقط إلى الحد الذي يكون فيه الوضوح ـ أي، الإدراك بمعناه الأوسع ـ حاضراً في الفكر؛ وإلى هذا الحد فقط يكون «الوجود» حاضراً. وإذا رغبنا في استعمال تعبير من القرون الوسطى، بوسعنا القول إننا نتعامل هنا مع مشكلة المثول (كون الشيء ماثلاً أمامنا) thisness.

واليوم نصادف هذه المشكلة في «سؤال الوجود» لدى هيدجر، ولكنها حاضرة على نحو أبكر لدى بارمنيدس في مفهوم «الفكر»، وكذلك لدى أرسطو؛ الذي يصل الفكر باللمس كما هو في الطابع المباشر للإدراك عندما لا تكون هناك مسافة فاصلة بين الإدراك الحسّيّ والمُدرَك. فعندما نقول العبارتين الآتيتين: «إنها رائحة»، أو «إنها رائحة شيء ما»، فإننا نعني أن ثمة أنفاً يتحسس هذه الرائحة أو تلك. وحالما تؤدي الكلمات والمفاهيم دورها يتوارى هذا الطابع المباشر. وبالنتيجة، أود أن أعود ثانية إلى التصريح الموجود في استهلال القصيدة حول طريق الحقيقة وطريق الرأي بغية تأكيد تذكيرٍ حريّ بي تكراره هنا: نحن نجد لدى بارمنيدس الكلمة «آراء doxai» في صيغة الجمع فقط. فالكلمة لا تكاد تستخدَم في صيغة المفرد. وحتى عندما نستخدم تعبيرات معينة ذات صلة، فإنها دائماً تظهر في صيغة الجمع (مثل التعبير: الأشياء التي تظهر ta dokounta). وهذا هو السبب في كون الزعم القائل بأن الجزء الثاني من القصيدة يدور كله حول الرأي زعماً مضللاً. فهذا زعم أفلاطوني، وليس زعماً إيلياً. فالكلمة «doxa» تصبح مفهوماً في الفلسفة الأفلاطونية فقط. ومفاهيم «الإدراك الحسي aisthesis، والرأي doxa، واللوغوس logos» هي، كما نعرف، المفاهيم الثلاثة التي يحاول أفلاطون من خلالها أن يحدد المعرفة في محاورة «تيماوس».

لنعد الآن إلى تحليل الجزء الأول من القصيدة؛ ذلك الجزء الذي يتناول عرض الحقيقة، ولنبدأ بالشذرتين الثانية

والثالثة، وهما شذرتان كان تسلسلهما موضع جدل واسع. وأنا أعتقد بأنهما يمكن أن تُقرءا بالتعاقب، ويمكن أن تُقرءا أيضاً بوصفهما تفصيلين لما سمي بالشذرة الأولى؛ أعني الاستهلال. تُستهَلُّ الشذرة الثانية بالزعم أن هناك طريقين للبحث يمكن تصورهما. الطريق الأولى هي تلك الطريق التي يُعلن فيها أن «الوجود» موجود، ولكن «اللاوجود» غير موجود، وهذه هي طريق الحقيقة التي ترافقها قوة الإقناع. والطريق الأخرى هي الطريق التي يُعلن فيها أن «اللاكينونة» كائنة، ويتمّ تأكيد اللاوجود. ولكن هذه طريق مسدودة تماماً.

من دون ريب، إن لدينا هنا نصاً دقيقاً إلى حد بعيد، ومصقولاً مفهومياً بحيث لا يتسنى تأويله بسهولة. وإن مهمة المؤولين تعترضها الحقيقة القائلة إن هناك ثلاث طرق، وليس طريقين، يشار إليها في الشذرة، الأمر الذي يثير التساؤل عن ماهية الطريق الثالثة هذه. ومؤيدو أطروحة أن بارمنيدس كان ناقداً لهرقليطس يولعون بهذه المشكلة. فهم يزعمون أن الطريق الثالثة، هي بالضبط، فكر هيرقليطس. ولكن الطريق الثالثة تُذكر في الشذرة السادسة، والفانون هم من يسلك هذه الطريق. ومع ذلك، فإن التعبير المستخدم هنا هو «brotoi»، وهو كما رأينا، تعبير لا يمكن أن يُقرأ كما لو أن فرداً ما كان هو المقصود بَلْهَ فيلسوف من إفسوس؛ أي هيرقليطس. وأود أنا أن أقتصر على الطريقين المذكورتين في الشذرة الثانية، وأحاول أن أفهم السبب الذي تُفضي فيه الطريق الأولى إلى الحقيقة، في حين لا تؤدي الطريق الأخرى إلى هدف أو غاية معينة، وهو في الحقيقة أمرٌ

مستحيل. وينبغي أن ندرك أن التعبير«it is» (estin) هنا مساوٍ للتعبير«there is» (es gibt) ؛ ولا يقوم هنا مقام رابطة copula تربط الموضوع والمحمول معاً كما هو الحال في منطق أرسطو، وفي النحو. إن ما ندركه هنا في «الفكر» هو الطابع المباشر للوجود، حين لا تكون «المعيَّة legein» مفصولة عن الإدراك الحسي، إنما بالأحرى أن هذا الطابع المباشر ـ أي عدم انفصال المدرَك عن الإدراك ـ هو المقصود حصراً. ولعلّ البعض يرى في هذا الأمر تصوّراً للهوية يسم بميسمه المثالية الألمانية، وسيكون هذا من قبيل المفارقة التاريخية، وهذا أمر يحدث فقط في عصر النزعة التاريخية. فلقد تمخضت عن هذه النزعة التاريخية، في عالم الفلسفة، نتيجة مفارقة تسيء تقدير الاختلاف بين الطابع المباشر والطابع المباشر المعاد بناؤه.

يقول البيت الأخير من الشذرة الثانية إنه من غير الممكن صوغ العدم، فهذا لا يمكن البحث فيه ولا إيصاله.

من الممكن أن تشكل الشذرة الثالثة تتمة للنصّ «to gar auto noein estin te kai einai»[1]. وفي غضون ذلك، أقنعني أغوستينو مارزونر Agostino Marsoner بأن الشذرة الثالثة ليست من اقتباس بارمنيدس على الإطلاق، إنما هي صيغة متحدرة من أفلاطون نفسه، وهي شذرة أعتقد بأنني أوّلتها بشكل صحيح،

(1) «فالشيء نفسه موجود بالنسبة للفكر وبالنسبة للوجود». وسيجادل غادامير لاحقاً ضدّ هذه القراءة. ويقرأها كالآتي: «لأن الفكر والوجود هما الشيء نفسه».

وكان كليمنت الاسكندري Clement of Alexandria قد نسبها لبارمنيدس. وكيما أؤوِّل هذه الشذرة، يتعين علينا أن نثبت أن الكلمة estin لا تقوم هنا مقام رابطة، إنما تعني، بدلاً من ذلك، الوجود، وليس المقصود بالوجود ما هو قائم فعلاً، إنما يُقصَد به المعنى الإغريقي الكلاسيكي عمّا هو ممكن؛ ذلك الممكن الذي ينطوي على إمكانية أن يوجد. وبطبيعة الحال، فإن «ما هو ممكن» يتضمن ما هو موجود. ثانياً، ينبغي أن نكون واضحين بشأن ما يعنيه بعضهم من التعبير «the same» (to auto). فما دام هذا التعبير يأتي في مطلع النص، فإنه يفهَم عموماً بوصفه الموضع الرئيس، وإذن بوصفه الموضوع. وعلى عكس ذلك يكون التعبير «the same»، لدى بارمنيدس، محمولاً، أي ما يُقرر عن شيء ما. وعلى نحو لا يمكن إنكاره، يمكن أن تحتل الموضع الرئيس في الجملة، ولكن لا كموضوع، الموضوع الذي يُقرر بشأنه، إنما فقط كمحمول، المحمول الذي يقرر شيئاً ما. وهذا الذي نسميه «شيئاً ما» في الجملة التي نحللها هو العلاقة القائمة بين «estin noein» و «estin einai»، أي بين «الإدراك» و «الوجود». وهذان هما الشيء نفسه، أو بتعبير أفضل: يرتبط الاثنان بوحدة غير قابلة على الانفصام. (وعلاوة على ذلك، ينبغي أن نزيد أن الأداة «to» لا تشير إلى «الوجود einai» إنما تشير إلى «الشيء نفسه auto» وفي القرن السادس، لم توضع أداة قبل الفعل. وفي قصيدة بارمنيدس التعليمية يستخدَم بناء مختلف حيث اقتضت الضرورة التعبير عما نترجمه بصيغة مصدر الفعل مع أداة سابقة). إن هذا التأويل الذي أقدمه

للشذرة الثالثة كان، كما أذكر، موضوع مجادلة مع هيدجر. فهو لم يقبل تماماً بنظرتي للمعنى الواضح للقصيدة. وأنا أستطيع أن أتفهم جيداً لماذا أراد هيدجر أن يستمر في تبني الفكرة القائلة إن الهوية كانت أطروحة بارمنيدس الرئيسة. ويرى هيدجر أن هذا كان سيعني أن بارمنيدس نفسه كان سيتخطى كل طريقة ميتافيزيقية في الرؤية، وبذلك سوف يستبق أطروحةً أُوِّلتْ لاحقاً تأويلاً ميتافيزيقياً في الفلسفة الغربية، وقد اكتسبت حضورها من خلال فلسفة هيدجر فقط. ومع ذلك، فإن هيدجر نفسه أدرك في مقالاته الأخيرة أن هذا كان خطأً، والقول إن بارمنيدس قد استبق، إلى حد معين، فلسفته الخاصة هو قول لا يمكن تأكيده.

لننتقل الآن إلى الشذرة الرابعة، التي كان موضعها بعد الشذرة الثالثة موضع شك كبير لا يمكن إنكاره. تسلط هذه الشذرة ضوءاً ساطعاً على مقترب لم يجرَّب من قبلُ، وهو مقترب لمفكر كان مشغولاً بموضوعات الصيرورة والوجود بخصوص العلاقة القائمة بين الهوية والاختلاف. وينبغي أن ننوِّه هنا بأن هذه المفاهيم كانت حاضرة في محاورة السفسطائي من خلال كلمتيْ: الثبات والنشوء.

لنؤول الشذرة التي تنصّ على ما يلي:

«فلتلاحظ الأشياء التي هي حاضرة بقوّة على الرغم من غـيـابـهـا leusse d'homôs apeonta noôi pareonta bebaiôs». فبالإضافة إلى العقل (أي القدرة على الإدراك الحسّيّ المباشر)

يجب أن نتأمل في ما هو غائب (وهو في متناول العقل أيضاً)، ويتعين علينا أن نشرع في ذلك «بثبات» (bebaiôs)، ومن دون تردد. وعليه، ينبغي أن لا نعد الحقيقة القائلة إن ما هو حاضر موجود، وإن ما هو غائب غير موجود؛ أقول ينبغي أن لا نعدّها حقيقة واضحة بذاتها، بل علينا بالأحرى أن نثبت بيقين أن ما هو غائب هو حاضر بمعنى معين. وأنا أشدد على الكلمة «bebaiôs»؛ لأننا نذكّر، في القصيدة غالباً، أن الخطر حاضر دائماً؛ خطر الضلال عن الطريق المؤدية إلى الحقيقة، فنترك أنفسنا تذهب ضحيّة الوهم القائل إذا ما ظهر شيء ما تواً فإنه لم يكن موجوداً من قبل. وفي الشذرتين 7 ، 8 تقدم مجادلة بالغة الدقةِ والإحكام لتسويغ ضرورة تجنب هذا الانحراف. إن خط تفكير الشذرة الرابعة، التي نفحصها هنا، هو، في الأساس، إعلان سابق عمّا يثبّت الجزء الأول من القصيدة.

وتستمر الشذرة بالمسار نفسه: «إن ما هو موجود لا يمكن أن يُفصَل عن ارتباطه بما هو موجود» (ou gar apotmêxei to eon tou eontos echesthai)، و «طبقاً لنظام الأشياء فإنه ليس بإمكان ما هو موجود أن يبدد نفسه، ولا بإمكانه أن يتكتل» (oute skidnamenon pantêi pantôs kata kosmon oute sunistamenon). يظهر بوضوح، حتى من الصيغ المستخدمة هنا، إنه يتكلم عن الفلسفة الأيونية. والقول إن ما هو موجود لا يمكن أن ينفصل عمّا هو موجود لا يعني أن هناك شيئين موجودين. وهذه النتيجة حال دونها تعبير بارمنيدس. وعند هذه النقطة نصادف للمرة الأولى التعبير (to eon) «to be»، وهو تعبير يظهر مرة إثر أخرى

في قصيدة بارمنيدس، ويستبق مفهوم الواحد the one (to hen) لدى زينون وأفلاطون. ومع ذلك، فإنه لا يؤدي، بالضبط، إلى الشيء نفسه. فمفهوم «to eon» هو فقط أول اقتراب من التصور المجرد لمفهوم الواحد. وهكذا، فإن مفهوم الواحد يظهر لدى بارمنيدس أيضاً، وبوجه من القول، هو يقصد بالوجود الواحد «الوجود» في المقام الأول. وبالنسبة له، يقال «الموجود»؛ وبذلك يقال في عمل هوميروس إن تايريسياس يعلم الأشياء الموجودة (ta onta) والأشياء التي ستوجد (ta proionta). وفيما يتعلق بهذا المسار، نودّ أن نستذكرَ أيضاً سقراط بحسب ما تصوّره محاورة فيدون، سقراط الذي يقول عن نفسه إنه انشغل أيما انشغال بـ «peri physeôs historia». وهو يستخدم هنا صيغة تدلّ فيها الكلمة الأخيرة «historia» على مجرى الخبرة بكلّ تنوعها. وللتعبير عن ذلك بطريقة أخرى، فإن كل ما كان موجوداً، قبل تنوع ما موجود، هو توازن الكون. وعلى أية حال، فإن التعبير «to eon» يدل ضمناً على أنه ليست له علاقة بتنوع الخبرات، وجدولتها؛ بل في الحقيقة إنه من دون وحدة الوجود فإن هذا كلّه لن يعود موجوداً. وهذا يعني، بالتأكيد، أن to eon لا يمكن أن ينفصل عن tou eontas؛ أي ما يتوفر على التماسك (الاستمرارية) والوحدة. ومن الجلي، فإن الكون يُقصَد به كوناً من حيث وحدته، وهذا الكون من حيث وحدته يعني، في الوقت نفسه، مفهوم الوجود. وبتعبير أدق: إنه مع ذلك ليس تصوراً، إنما هو تجريد تام لتنوع الأشياء. وهذا الشيء المفرد يقوم مقام مؤشر على الانعكاس التأملي التصوري.

وتقرر الشذرة الخامسة أنه من أيما نقطة ينطلق المرء، فإن ذلك لن يؤثر ما دام المرء يعود دائماً إلى المكان نفسه. ومن الجلي أن هذا يؤكد تجانس ـ وحدة ـ الوجود الموجود، وهذه، كما رأينا، موضوعةٌ تم تبنيها ثانيةً لاحقاً.

إن الشذرة السادسة هي جواب عن مشكلة الحقيقة، وعن إعلان الطريق الصحيحة نحو الحقيقة. تبدأ هذه الشذرة بالكلمات الآتية:

chre to legein te noeint' eon emmenai; esti gar einai; mêden d' ouk estin

وبغية فهم معنى هذا الجزء من النصّ، نريد بدءاً أن نذكر أن الكلمة «esti» تكشف عن الغموض الذي أوضحناه من قبل. فهي تعني (إنه كائن) «it is» ولهذا السبب بالذات فهي تعني أيضاً (يُحتمَل أنه كائن) «is possible that it is». فهي لا تعبر عن الوجود حسب، بل تعبر في الوقت نفسه بالضبط عن إمكانية الوجود أيضاً. وطبقاً لذلك، يكون معنى الجزء الثاني من العبارة السابقة: «الوجود موجود، وهو ممكن، والعدم بالمقابل غير موجود، وهو أيضاً غير ممكن». ويعيننا هذا على فهم أن الكلمة «eon» من الجزء الأول تحمل هذا الغموض أيضاً، وهي تعني [الشيء] الواحد الموجود والممكن: أي إنها تنطوي على إمكانية الوجود. وأخيراً، يبقى علينا أن نوضح أن الأداة «to» يجب أن تحيل على «eon»؛ لأن الكلمة الأخيرة لا يمكن أن تظهر مطلقاً في القصيدة من دون أداة. وثمة تأويل أولي للجزء الأول من العبارة: «إن كلاً من قولٍ ما موجود، وكذلك الإدراك

الفكري العميق له، لا يمكنه ـ بوصفه وجوداً ـ أن يكون منفصلاً عن الوجود المعبَّر عنه والمدرك؛ فحضور الوجود هو إدراكه». ويبدو هذا الجزء من العبارة، إذا فهم على هذا النحو، تصويراً مقنعاً لما قيل سلفاً. وسوف نعود لاحقاً إلى دلالة هذا التكرار.

الآن سنتبع، لبرهة، اطراد الشذرة التي تقرر صراحةً ـ باقتفائها التذكير القائل بالتفكير في كل الحقيقة المعلنة هنا وعدم نسيانها ـ أنه يجب ألا ننسى تفادي الطريق المؤدية إلى العدم، ولكن علينا ألاّ ننسى، أيضاً، الطريق الأخرى، تلك الطريق التي يتخبّط فيها الفانون بين التردد، والخطأ، واللايقين الدائم. ويقودهم عجزهم عن توجيه أنفسهم ـ ذلك العجز الذي يسكن قلوبهم ـ إلى إدراكٍ تافه. ومن هذه النقطة تنشأ الطريق الإشكالية الثالثة التي تضاف إلى الطريقين اللتين ذكرناهما سابقاً. وأكرر هنا، إن هذه المشكلة يحلها ذو التوجه التاريخاني بطريقته الخاصة، حيث تساوى هذه الطريق الثالثة بتفكير هيرقليطس؛ لأن وصف هذه الطريق يذكِّر، بشكل ما، بحِكَم هيرقليطس الفيلسوف. ولم يكن بارمنيدس ليتوقع الفطنة المروعة لفلاسفة القرن التاسع عشر الذين كانوا قادرين على إيجاد أشياء في النصّ لم تكن موجودة فيه. وفي الحقيقة، فإن ما يسمى بالطريق الثالثة هو ليس سوى وصف للطريق الثانية، أعني طريق العدم. والناس الفانون الذين يقطعون هذه الطريق يسمّون، كما قلنا سابقاً، بحسب المصطلح الملحمي «الفانون brotoi»؛ وهو مصطلح لا يمكن أن يفيد حقيقةً في وصف فرد فضلاً عن وصف هيرقليطس، إنما هو بالأحرى مصطلح يدور حول الناس بعامة.

فالناس يتخبطون، وهم عُمْيٌ وبُلَهاء، أي إنهم أناس يفتقرون إلى القدرة على الحكم. فهم يتصورون الوجود واللاوجود متطابقين مرةً، وغير متطابقين مرة أخرى. وهم يرون الطريق الآتية: «طريقهم خاطئة دائماً لأنها متناقضة» (Pantôn de palintropos esti keleuthos). وهذا يعني أن جميع الافتراضات التي يقولها الفانون بصدد «الوجود» و «اللاوجود» تنتهي دائماً إلى التناقض، فهذه الافتراضات تساوي الحقيقة القائلة إننا نقصد «الوجود» و«اللاوجود» في اللحظة نفسها. والتأويل السطحي فقط هو الذي يستطيع أن يؤكد أن هذا الوصف للتناقض ـ وهو وصف يشبه إلى حد ما الزعم القائل إن التشابه tauton، والاختلاف thateron متطابقان ـ يشير إلى منهج هيرقليطس الجدلي. بل هناك عجرفة طفيفة تَمثُل أحياناً في اليقين الذي يسعى من أجله هذا التأويل. ومع ذلك، يمكن أن تصاب النزعة التاريخية بالعمى رغم جميع مظاهر ذكائها باعتبارات معينة. وأنا لا أريد، بأي حال أن يفهَم من كلامي كما لو أنني لا أقدّر المنهج التاريخي حقَّ قدره، بل إني لأقول إن الفلسفة شيء آخر غير ذلك.

إننا بتبنينا الرؤية القائلة إن الشذرة السادسة تصف نتائج الافتقار إلى الاتجاه السائد بين جميع الكائنات الإنسانية، أقول إننا بهذا نكون قد خطونا إلى الأمام خطوة حاسمة. فالكائنات الإنسانية تحمل خاصية الوقوع في التناقض من دون أن تنتبه الى ذلك؛ لأنها تتصور ما هو غائب غير موجود، وبسبب ذلك يحدث وهم الصيرورة. فالقول بالخلق من العدم هو ببساطة أمر

لا يستسيغه العقل الإنساني، والمبدأ القائل: (لا يصدر عن العدم إلا العدم Ex nihilo nihil fit) هو المبدأ الأعلى لتوجهنا في عالم الخبرة. أما عملية الخلق الإلهية فقد أصبح لها حضور فعال من خلال المسيحية، أو من الناحية الفعلية من خلال العهد القديم، وإن كان ذلك من دون فهم لسرّ طبيعة ذلك الخلق. وكان الإغريق قادرين على فهم المكافئ لكلمة الله Word of God التي استهلَّ بها العهدُ القديم الخلقَ بمعنى القدرة الإبداعية الخلاّقة.

وهكذا تصور الشذرة السادسة خليط الآراء التي تتذبذب بينها الكائنات الإنسانية ـ صاحبة الحكم الغامض ـ متى ما تعين عليها أن تلتمس طريقها في العالم، فتقول: «إنه هذا، وإنه ليس هذا» ، «هناك شيء ما ، وفي الوقت نفسه بالضبط تقول ليس هناك شيء»، «إنه موجود، وإنه غير موجود» و «حالما يظهر فإنه يظهر من العدم». ومثل هذا الافتقار للاتجاه هو بكل تأكيد ليس وصفاً لفكر تأملي ـ لفكر فيلسوف مثل هيرقليطس ـ إنما هو بالأحرى وصف للتناقضات غير الواعية التي على أساسها تنهض أخطاء الكائنات الإنسانية وضلالاتها.

وهنا أود أن أعلق تعليقاً ختامياً بصدد الشذرة السادسة. فبغية توضيح بنية النص، ودعم منطق محاججته، تعيّن على بارمنيدس، كما تعيّن على أفلاطون، استخدام وسيلة أدبية. ومنهج التكرار، الذي تُعَدُّ بداية الشذرة مثالاً واضحاً عليه، ينتمي إلى وسائل من هذا النمط. فهذا المنهج يستخدَم للعامة

الذين لا يقرأون، إنما يتبعون تلاوة مؤلف لنصّ. وهذا ما يميز العصر الحضاري الذي يسبق انتشار الكتابة، وهو الذي نتناوله هنا. ولهذا السبب، ينبغي ألاّ ينظَر إلى التكرار على أنه محض مصادفة. فهو ينتمي إلى ما يمكن تسميته مهارة الذاكرة Mnemonic technique ، وهي مهارة تخصّ الشاعر بقدر ما تخصّ المستمع. وعلى هذا الأساس يتضح أن نصّ بارمنيدس ليس نصاً ذا أسلوب مهجور حتى من وجهة أدبية، بل بالأحرى إنه نصّ يقدم نفسه بوصفه تأليفاً مفصلاً بعناية حتى عبر «التكرار».

والآن أريد أن أنتقل إلى الشذرتين السابعة والثامنة اللتين تؤلفان معاً نصاً واحداً متسقاً. يقول هذا النص هنا: «لا يمكن التأكيد بقوة أن ما ليس قائماً موجود» (ou gar mêpoote to uto damêi; einai mê eonta)، ويضيف قائلاً إننا يمكن أن نُجبر ـ من دون استخدام القوة ـ على اتباع هذه الطريق؛ الأمر الذي يساوي الصيغة الآتية: «دع العيون، التي لا ترى، تطوّف» (noman askopon omma). إن هذه الصيغة ذات قيمة أدبية عالية. فالعين تطوف تواقة (وما تتضمنه الكلمة «noman» هو الباعث على تحقيق هدف). وعلاوةً على ذلك، فإنها تطوّف فوق كليانية الأشياء المعروضة، مع أنها لا تبصر، فهي فاقدة البصر (askopon)؛ لأنها لا تستطيع أن تقبض على أي شيء موجود. وهذه صورة بالغة الجمال تتسع اتساعاً ضافياً لتمتد إلى الأذن الصمّاء (êchêessan akouên)، وإلى اللسان (Kai glôssan). يجب أن نلاحظ هنا أن اللسان ـ مثل العين العمياء، والأذن التي لا

تسمع بسبب الصمم ـ يقصَد به حاسة الذوق). وهكذا، فإن الوسيلة لا تضفي على المظهر صدقيةً معينة، إنما علينا بالأحرى أن نحكم «بالفهم» (Logôi). ويبدو لي مصطلح الفهم «logôi» مستخدَماً هنا من دون تضمينات مفهومية. وأنا لا أسعى إلى متابعة هذه المسألة متابعة ضافية، ومع ذلك فأنا أتوقع أن التعبير «krinai logôi» مثل العديد من التعبيرات الأخرى في القصيدة، هو في الأصل تعبير عاطفي، وإنه لأمر مفهوم أن يكون فيلسوف في مثل ذلك الوقت مسروراً لمصادفة تعبيرات يمكن أن تكون مفيدة في تعليماته الخاصة. ولهذا السبب هناك توافقات مع هوميروس.

وتستمر المجادلة في الشذرة الثامنة: monos d' eti mythos hodoio leipetai hôs estin. (يجب أن نلاحظ أن كلمة «mythos» تكون أقرب إلى كلمة «logos» منها إلى الحكاية الخرافية، فهي تعني كل شيء أستطيع سرده، ويتضمن بوضوح قصةً واسعة الانتشار). إن وصفاً مفرداً لطريق ما يظل يدلّ ـ وعلى هذه الطريق هناك إشارات كثيرة، وهذه يسميها هيدجر «علامات الطريق wegmarken» ـ أقول يظل يدلّ على اتجاه الهدف، ويحول دون أيّ ضلال عن الطريق. ولدى هيدجر كذلك تعيّن إشارات الطريق، من دون شك، التقدم المستمر لطريق ما باتجاه معين، ونحو هدف معين. ويحمل هذا التعبير لدى بارمنيدس المعنى بنفسه، وفي هذا السياق يجب أن نفكر بالكلمة «bebaiôs»، وبالتوكيد الذي يشدد على أن ما هو غائب هو، في الوقت نفسه، حاضر، وعلى أن لا وجود لوجود غير

موجود. والتكرار التوكيدي الذي ينصّ على أن ما هو موجود موجود، وأن ما هو غير موجود غير موجود، يُظهر الاتجاه الذي توجِّه فيه أوامرُ الآلهة موضوعَ الفكر.

هناك، إذن، علامات عديدة ينتج عنها أن العدم لا يمكن أن يكون موجوداً. وأول هذه العلامات يقول: hôs aganêton eon kai anôlethron estin. وتفهم، في العادة، بمعنى أن ما موجود لم يستحدَث ولا يمكن أن يزول. غير أن هذا الفهم لا يحتويه النصّ؛ لأن التعبير المستخدم ليس «to eon» وإنما «eon» من دون الأداة. وهذا يجسد غايتي، ويعني أن ما موجود لكونه موجوداً فإنه غير مستحدث، ولا يمكن أن يزول.

ويستمر النص بالقول: «إنه كلٌ، غير قابل على الحركة ومن دون هدف» (esti gar oulomeles te kai atremes êd' ateleston). وهذا السطر مثير بسبب الأشكال المتنوعة لكلمة «oulomeles». ففي محلّ هذه الكلمة نجد - كما لدى سمبليقيوس - الكلمة «mounogenes» [التي تعني الوحيد من نوعه، أو الفريد]. والآن، أعتقد بأن هذا المصطلح إذا ما جاء مباشرة بعد الكلمة «agenêton» [غير مولود، غير مخلوق]، فإنه لا يُتَوَقَّعُ فوراً، وبذلك يكون قبل كل شيء موضع شك؛ لأنه مصطلح يميز الاعترافات المسيحية. وبذلك، فإن هذه الكلمة جاءت، على الأرجح، من يراع ناسخ نصّ بارمنيدس، وليس من نصّ بارمنيدس نفسه. إن الكلمة «oulomeles» تعني شيئاً من مثل «أعضاء متكاملة of sound limbs»، وهذه صيغة تذكِّر بالكائن

العضوي الحيّ، ومن هنا فإن هذه هي الصورة التي تستخدَم غالباً نموذجاً لوصف الكون (بالتأكيد ليس من حيث تعدديته إنما بوصفه [الكون] الواحد)، ذلك الكون الذي يعيش حياته، ولا يفتقر إلى ما سواه كي يكون ذلك الكائن العضوي الضخم. فالكلمة «oulomeles» ، كما يستخدمها بارمنيدس، تعني على نحو جلي أن الكون شيء واحد، ويحتوي في ذاته على كل شيء.

ويقول النصّ: «وعلاوة على ذلك، إن من المستحيل أنه وُجدَ في أيّما وقت مضى، وأنه لن يوجد في المستقبل oude pot'ên oud esti»؛ «لأنه موجود الآن ككون كامل epei nun estin homou pan». ويجب أن نلاحظ هنا أن الكلمة «pan» تأتي بصيغة المفرد. وقد أشار هربرت بويدر Herbert Boeder إلى أن كلمة «being» يعبر عنها في فلسفة ما قبل سقراط، وفي حالات معينة، بصيغة الجمع «ta panta»، أو بوساطة التعبير «ta onta» الذي يظهر لدى هوميروس أيضاً. وهكذا، فإن استخدام صيغة المفرد يتمتع بنبرة توكيدية، فنجد التعبير «إنه كلّه واحد it is all one» ويستمر النصّ على هذا النحو بقوله: «الواحد والكامل» (hen suneches) ، وهذه هي الفقرة الوحيدة في هذا النصّ التي تسمى الواحدية oneness فيها صراحة، الشيء الذي يؤدي لدى زينون إلى جدل الواحد والكثرة، لينتج خطاب المذهب الإيلي عن الوحدة.

وعند هذه النقطة تبدأ المجادلة بالعناية بالخصائص

المذكورة سابقاً لما موجود، وهي قبل كل شيء تعنى بحقيقة كونه ليس محدثاً: «كيف سيكون من الممكن تحديد أصله؛ tina gar gennan dizêseia autou; وكيف يكون قادراً على النمو؟ pêi pothen auxêthen?» وبرأيي، فإن جويدو كالوجيرو Guido Calogero قد رأى الأمور بشكل صحيح - على عكس راينهاردت الذي اجترح هنا دليلاً غير مناسب - عندما يشرح في كتابه عن المذهب الإيلي، وفي تعليق في فصل عن الملطيين، بقوله إن مجادلة بارمنيدس عند هذه النقطة تستثني شيئين هما: النشوء والنمو. فمن الواضح أن النشوء يتضمن اللاوجود: فهو يدل ضمناً على أن ما هو محدث الآن لم يكن قائماً من قبل. وتبعاً لذلك، فهذا يقصي الحقيقة القائلة إن ما هو غير موجود يمكن أن يكون موضع قصد أو تعبير. والنمو، من جهته، يؤدي في الحقيقة إلى تناقض النشوء والصيرورة؛ لأنه، بطريقة أو بأخرى، يدل ضمناً على أن ما موجود الآن لم يكن قائماً من قبلُ بالطريقة نفسها. ولتلخيص ذلك نقول إن كلاً من الصيرورة والنمو يتضمنان اللاوجود. وبهذه الطريقة، يصبح خط سير المجادلة واضحاً. والمرء لا يستطيع أن يقول أو أن يفكر في صيرورة تنشأ من العدم. وسوف نشرح هذه النقطة شرحاً ضافياً.

ونحن نجد النتيجة التي تتمخض عن هذه المجادلة في البيتين 15، 16: «يقول القرار بشأن هذه الأشياء: إما أنها موجودة، أو غير موجودة hê de krisis peri toutôn en tôid estin; estin hê ouk estin». وكل شيء يكون على هذا النحو. إن طريق ما هو غير موجود ليست سالكة. وعند هذه النقطة نلاحظ تكراراً

يسم نهاية خط فكري وبداية خط فكري آخر طبقاً للمبدأ المصوغ سابقاً، وهذا التكرار هو جملة من نوع ما، أو فقرة جديدة.

إن الخط الفكري الجديد يعادل الزعم القائل إن ما موجود غير قابل للانقسام، فهو في ذاته كثيف (متصل)، ومتجانس، وغير قابل على الحركة. وبطبيعة الحال، يثير القول بعدم وجود الحركة مشكلات أكبر، وبوسعنا القول إن هذا هو التحدي الأقوى. وأفلاطون يناقش الحركة، أيضاً، في محاورة ثياتيتوس. ومع ذلك، فإنه يميز بين شكلين من الحركة؛ أعني بهما: التغيير المكاني، والتغيير الكيفي. وبارمنيدس من جهة أخرى لا يقيم مثل هذا التمييز، ويستخدم صورةً شعرية بخصوص هذين الشكلين كما لو كانا الشيء نفسه: فالضرورة كبّلت الوجود بالأصفاد، لذلك فإنه لا يستطيع أن يحرك نفسه بنفسه. لقد ترك هذا النمط من التفكير أثره في أرسطو، الفيزيائي، وجعله يولي عناية ضئيلة بمذهب بارمنيدس، كما أثّر أيضاً في أفلاطون، الرياضي، الذي وجد، من جهة أخرى، في الفلسفة الإيلية نموذجاً تصورياً لعدم قابلية المُثُل على الحركة. فالوجود ليس له غاية خارجية esti gar ouk epideues، فهو لا يفتقر إلى أي شيء، وإذا ما كان هناك شيء يعوزه mê eon d' an pantos edeito. - فسيكون كل شيء مفقوداً (البيت 33).

ثمة تكرار جديد يظهر في هذه الفقرة. وبارمنيدس بوصفه ممثلاً لثقافة سابقة على شيوع الكتابة يبني خطابه عبر هذا

التكرار، بحيث إنه يمنح الهيمنة لفكرة مهمة على نحو خاص، ويهبها القوة. تقول هذه الفكرة:

tauton d' esti noein te kai houneken esti noêma;
ou gar aneu tou eontos,en hoi pephatismenon estin,
heurêseis to noein.

يذكرنا الجزء الأول من هذا الاقتباس (taton ... noêma) قليلاً بالشذرة الثالثة، التي بدت مريبة لنا. وبطبيعة الحال، فإن «tauton» هنا هي محمول أيضاً، وتشير إلى «esti noein» و «esti noêma». (وبهذا الخصوص، يجب أن نقدم الملاحظة التوضيحية الآتية: إن المصطلح «noêma» ليس له هنا بالطبع المعنى نفسه الذي سيحصل عليه لاحقاً لدى أرسطو. فهو يرادف هنا المصطلح «noêsis». إنه ذلك الذي يُحَسّ، ويُلمَس، ولا يمكن أن يفصَل عن الإحساس واللمس. وكما نوّهنا سابقاً، تكمن الأهمية، بالضبط، في هذا الافتقار للتمييز). فالوجود يتضمن الكائن سلفاً: «esti noêma», «noêma is». وعلاوة على ذلك، ففي الجزء الثاني من الاقتباس أعلاه (ou gar... to noein) يزعم «أن الفكر لا يمكن أن يوجد من دون الوجود الذي من خلاله يتم التعبير عنه». وهذا الأمر ليس مفهوماً من طرف الفلسفة الحديثة. لذلك نحن نفهمه بالشكل الآتي: «إن الوجود لا يمكن أن يكون في ما يعبَّر عنه، إنما يكون بالأحرى في الوجود نفسه. وعلى الأغلب، يمكن للوجود أن يتأصل في الفكر. وهذا ما يبدو لي أن بارمنيدس يريد قوله. وكان هيرمان فرانكل Hermann Frankle من أصحاب هذا الرأي أيضاً،

فالوجود لا يتأصل في ما يعبَّر عنه، إنما في ما يفكَّر فيه. غير أن هذا كله محصلة التشويه الحديث الذي ذهب حد قراءة مجموعة كبيرة من الأشياء لدى بارمنيدس لم تكن موجودة لديه على الإطلاق، مثل: الذاتية، والوعي الذاتي، هيجل والمثالية التأملية، الأبستيمولوجيا وتمييزها بين الذات والموضوع. وهكذا، يمكن أن نتخيل أن بارمنيدس قد أدرك سلفاً تفوق الانعكاس الذاتي للفكر. غير أني آسف حقاً، إذ لا شيء من هذا موجود في نصّ بارمنيدس. ومع ذلك، هناك شيء في النصّ يدور حول الوجود الذي يعبر عن نفسه، وهو «حيثما يظهر الوجود يظهر إدراكه».

وهناك فكرة مهمة أخرى تترتب على الأطروحة التي بمقتضاها يمكن القول بأن لا وجود لإدراك من دون تعبير ذاتي للوجود: فما دام اللاوجود غير موجود، لا يمكن أن يكون هناك شيء خارج الوجود، فليس هناك سوى الكل الفاقد للحركة. والإلهة مويرا[1] Moira قيدته، وثبتته في مكان واحد (وهنا نجد ثانية تعبير «الكل» Whole) ومن دون حركة. والكائنات الإنسانية تخطئ عندما تؤكد أن هناك صيرورة، ونشوءاً وزوالاً، ووجوداً، ولا وجوداً، وحركة، بل حتى عندما تفترض تغييرات في اللون الساطع: dia te chroa phanon ameiben ، وهذه صورة بالغة الجمال، صورة أود أن أثبتها هنا في نهاية تحليلي قصيدة بارمنيدس. وهنا نحن نعالج إشارة

(1) مويرا هي إلهة القدر الإغريقية. المترجمان

ضمنية إلى الحقيقة القائلة إن الكائنات الإنسانية تُفرَّغ عملياً بفعل تجاربها بين الوجود واللاوجود. وهذه إشارة إلى زوال جميع الأشياء ولاجدواها. فاللون يبهت ويتلاشى. ونحن نستطيع أن نقول حتى باللغة الإنجليزية: إن اللون يبهت ولن يعود قوياً ونضراً كما كان من قبل. وبهوت اللون لا يمكن ملاحظته فعلياً؛ فنحن نستطيع أن نحدد عند نقطة زمانية معينة أن اللون أصبح أضعف من دون أن نكون قادرين على رؤية متى وكيف بدأ اللون بالخبو. والزمان، كما اللون، يخبو أيضاً. وذلك هو المزاج القابع خلف هذه الصورة. والشاعر من دون شك يرمي إلى هذا. فهو يريد أن يبرز إلى الوعي القلق الذي يشعر به الفانون من حقيقة أن كل شيء يقع ضحية الزوال؛ فكل شيء ولد ليموت. غير أن الآلهة تعرف هذا الأمر أفضل من الفانين.

ولأنني أصل الآن إلى نهاية سلسلة المحاضرات هذه، أودّ أن أذكر بنقطة منطلقنا مرة أخرى، وأزيد بضع تأملات ذات طبيعة عامة.

لقد قاربنا مرحلة ما قبل سقراط عبر نصوص أفلاطون وأرسطو. ولقد مضينا في ذلك تحدونا قناعة مفادها أن هذا المقترب كان ضرورياً من أجل استدراج اللغة تدريجياً الى المناقشة. وهذه لغة هي، في الجزء الأعم، ليست لغة تصورية، لكنها تسير في هذا الاتجاه. وهكذا اكتشفنا أن هذه اللغة تريد أن تنقل صورة عمّا نسميه الكون. ونستطيع الآن استخدام تعبير «الكون» بالطريقة الصحيحة فيما يتعلق بمرحلة ما قبل سقراط.

وهذا يعني أننا نعرف، من جهة أولى، أن هذا التعبير يمثل حدساً، فالفلسفة الملطية لم تفلح في الواقع في إضفاء وحدة تصورية على كليانية الأشياء، لتنظر إليها [كشيء] واحد. ومن جهة أخرى، تطابق فلسفتهم الاتجاه الذي اتخذه الفكر لاحقاً. لقد كانوا يلتمسون وحدة العالم، بيد أن المفهوم لم يكن قائماً بعد. وفي هذه اللحظة، أنا نفسي غير متيقن تمام اليقين عند أية نقطة تظهر كلمة «الكون»، ومن المؤكد أنني غير متيقن بشأن مكافئ المصطلح الإغريقي «Cosmos». وربما يكون موجوداً لدى لوكريتوس Lucretius. وفي أي حال، نحن نتناول تعبيراً لاتينياً مفعماً بالدلالة، فهو يساعد على تفسير التماس العالم الواحد.

لنتحول الآن إلى بضعة أفكار تدور حول الموقع التاريخي الذي تحتله تأويلات مرحلة ما قبل سقراط. وأنا لا أريد أن أكرر ما كتبته في مقالتي المنشورة في Questioni di storiografia filosofica، إذن سوف أقتصر على الإشارة إلى أن العناية بمرحلة ما قبل سقراط قد بدأت مع الرومانسية. وبطبيعة الحال كانت هناك كتب شاملة مبكرة في القرن الثامن عشر، مثل عمل يوهان ياكوب بروكر Johann Jakob Brucker (1696-1770)، قد قدمت فيضاً من المضامين تدور حول كتابات الثقافة القديمة التي كان قد جمعها ونشرها يوهان ألبرت فابريشيوس Johan Albert Fabricius (1736-1668)، وهنري إستين ستيفانوس Henri Estienne Stephanus (1598-1531). وهذه المضامين لم تكن أكثر من تكرار للعملية القديمة في جمع الأقوال من دون أي طموح

تاريخي، بالضبط كما هو حال العملية القديمة في جمع الأقوال التي كانت مجرد فهرسة بسيطة بالآراء المتنوعة. ونرى الآن في غضون بحثنا إلى أي حدّ من الهراء يمكن أن تبلغه عملية جمع الأقوال. وهنا، أود أن أذكر مثالاً آخرَ: فإذا كان بارمنيدس يقول في البيت (42) من الشذرة الثامنة إن الكون ثابت[1] tetelesmenon، فهذا يعني أن الكون كامل في ذاته، وأنه كل متكامل لا يوجد شيء خارج نطاقه. والملطيون يعبرون عن هذه النظرة بالتعبير «الأبيرون». ومن جهة أخرى، كان ثيوفراسطس مندهشاً لاكتشافه أن بارمنيدس قال إن الكون ثابت بالنسبة إليه، ومع ذلك فهذا يعني أنه متناهٍ، بينما يدافع الملطيون عن كون لامتناهٍ وهو الأبيرون (أو اللامحدود)، وهذا كله هراء تماماً. فلقد رأينا بالرجوع إلى أنكسيمندر أن «الأبيرون» يعني «اللامحدود»، ولكنه يمكن أن يعني شيئاً دائرياً متضمناً في ذاته، ويعاود الدوران حول ذاته مثل دائرة. لذلك لا يوجد في هذا الصدد أي اختلاف بين الملطيين وبارمنيدس. والحقيقة المؤسفة أن ثيوفراسطس كان أستاذاً قد طبق مفهومه عن الأبيرون بصورة غير واضحة.

وعلى الرغم من ذلك، نحن نصادف تأويلات من هذا القبيل في القرن الثامن عشر. فلقد ظهر تأريخ رسمي، بالمعنى

(1) يوصَف الوجود عند بارمنيدس بأنه ثابت، ومكتفٍ بذاته. إنه امتلاء حاضر بكليته، ليس له ماضٍ ولا مستقبل، ولا بداية ولا نهاية، ولا كون ولا فساد، إنه حضور دائم. المترجمان

الحقيقي للكلمة، في القرن التاسع عشر: وهو كتابة للتاريخ تميز نفسها عن العملية التقليدية في جمع الأقوال. وكما رأينا، فإن الشيء اللافت للنظر أن التاريخ الرسمي، رغم دقته، ورغم معرفته بالمصادر ودراستها إلا أنه لم يتحرر من المفارقة التاريخية الساذجة حتى عندما يتناول الموضوعات الأساسية. وأنا أُكبِرُ فيلولوجييّ القرن التاسع عشر العظام، وأُكبِرُ براعة مفهوماتهم البحثية، وتعليمهم الواسع الإدراك سَعَةً بالغة. ولكن سيكون من قبيل البراعة الخلاقة عندما يكون المرء قادراً على رؤية أشياء تحت تأثير خبرته الخاصة، وبفعله هذا يجد المرء أذنيه وعينيه مفتوحتين على سَعتهما.

وهذا يحدث حقاً لدى هيجل عندما يستحضر ـ في كتابه المنطق ـ الوجود، والعدم، والصيرورة، بالمعنى التقليدي الذي أسسه مذهب كانط، وفيخته عن المقولات. ولعل هيدجر كان على حق عندما قال إن هذا العدم ليس عدماً حقيقياً، وإن الصيرورة متضمنة سلفاً في الوجود والعدم. فالوجود «يفُرَض» كشيء لامحدد. وكما نعرف، فقد أولى هيدجر في محاضرته الافتتاحية في فرايبورغ المعنونة: «ما الميتافيزيقا؟»، أقول أولى عنايته (كما فعل في كتابه الوجود والزمان) بهذه النقطة بالضبط: فالعدم يشبه حجاب الوجود، وإن هذا العدم لا يشبه أي شيء موجود، بل بالأحرى إن الوجود هو الذي يخلّفه تعددية الأشياء الموجودة وراء نفسها مثل حجاب. وهنا، يشعر هيدجر أنه منجذب نحو بارمنيدس. فبارمنيدس يذهب أيضاً، إلى ما وراء نطاق تعددية الأشياء الموجودة، ويضع الوجود في البداية. ويعبر

هذا الوجود، بطريقة معينة، عن مفهوم هيدجر «للاختلاف الأنطولوجي ontological difference». ومع ذلك، فإننا أسأنا استخدام هذا التعبير إلى الحد الذي يصبح فيه غير قابل للفهم. وأنا مازلت أتذكر بوضوح تام كيف طوّر هيدجر الشاب، في فرايبورغ، مفهومه عن الاختلاف الانطولوجي بمعنى الاختلاف بين الوجود والكائنات. وفي يوم من الأيام كنتُ أنا وجيرهارد كروجر Gerhard Kruger (1972-1902) في بيت هيدجر، حيث تساءل أحدنا عن ماهية دلالة التميز الأنطولوجي، وكيف ومتى يتعين على المرء أن يقيم مثل هذا التمييز. ولن أنسَ ما حييت ردّ هيدجر: ماذا، إقامة تمييز ؟ وهل الاختلاف [أو التمييز] الأنطولوجي شيء يجب أن يقام؟ إن هذا محض سوء فهم. فالاختلاف الأنطولوجي ليس شيئاً يدشنه فكر الفيلسوف لكي يميز بين الوجود والكائنات. وأعتقد أن قراءتنا قصيدة بارمنيدس تجلي الصواب الذي كان عليه هيدجر في هذا الجانب. إن الاختلاف الأنطولوجي موجود، فلسنا من يدشنه؛ إنما هو يكشف نفسه للعيان. وفي الواقع، هناك حركة تذهب وتجيء في قصيدة بارمنيدس، بين ما هو كائن، من حيث كليانيته، والوجود. إن الاختلاف الأنطولوجي لم يُسَمَّ في القصيدة، ولكنه ذو حضور نافذ. وهذا هو أحد الأسباب التي دعت هيدجر، كما هو حال أفلاطون من قبله، إلى الإحساس بالاحترام العميق لبارمنيدس. وكما أشرنا سابقاً، كان هيدجر يأمل، وحاول أن يبرهن على أن بارمنيدس كان قد خامره الشعور بوجود هذا الاختلاف، ذلك الاختلاف الذي لا يقام،

بل هو قائم في ذاته. ولهذا السبب ألقى على عاتقه توجيه التأويل هذه الوجهة. وفي غضون ذلك حرَّف النص. فعلى سبيل المثال، يحاول هيدجر ـ عندما يؤول الفقرة الاستهلالية التي يناقش فيها قلب الحقيقة الراسخ وآراء الفانين ـ يحاول أن يثبت أن الوقوف بعيداً عن الضوء هو المشكلة المهمة: أي معجزة التمييز الذاتي. إن إدراك الواحد أمر عادي، ولكن ما علاقة هذا بالقابلية على التمييز؟ وهذا أمر تفترضه سلفاً عملية الخلق التي يرويها العهد القديم؛ لأن معظم الأشياء الموجودة المتنوعة ينظر إلى كل واحد منها بمعزل عن الآخر، والشيء نفسه يحدث في الإدراك. لقد حاول هيدجر أن يجد كل هذا في الفلسفة الإغريقية ولدى هيرقليطس بحيث يزعم ـ على نحو قريب جداً من نيتشه ـ أن الفلاسفة الأُوَل من الحقبة الإغريقية الكلاسيكية وقفوا خارج نطاق الميتافيزيقيا، وأن دراما الفكر الغربي العظيمة ـ أي السقوط في هاوية الميتافيزيقا ـ لم تكن موجودة في الفلسفة قبل سقراط على الإطلاق. وقد أدرك هيدجر لاحقاً أن الغرب كان يتطور نحو السقوط في هاوية الميتافيزيقا، وبخصوص هذه النقطة أودّ التذكير بشيء كنت قد قلته في مطلع هذه المحاضرات، وأعني به أنه حتى الشعر الملحمي كان قد ابتعد كثيراً عن ميثولوجيا العصر المبكر، وقدم شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عن النبوءة الدينية المقدسة. كان هوميروس وهزيود شبيهين بعقلين متنورين، وعالمي نفس عظيمين. فلتتأمل، على سبيل المثال، مشهداً في بداية الإلياذة حيث يمتشق أخيل سيفه غضبانَ من مطالبة أغاممنون تحرير عبده، وفجأة يطلّ وجه أثينا

من وراء أغاممنون. وفي اللحظة الأخيرة، يستعيد أخيل السيطرة على نفسه، ويغمد سيفه ثانية. ثمة فعل مزدوج هنا: فهناك أثينا التي تكبح أخيل، وهناك أخيل الذي يكبح نفسه، ثمة إحالة على المقدس، ولكن الإحالة الباطنية تلعب دوراً أيضاً، وهي بالطبع لم تُسَمَّ بحد ذاتها، ومع ذلك فإنها حاضرة في أبيات هوميروس، وقادرة على قول شيء ما. وهذا مثال واحد يكفي لتوضيح عظمة الشعر، وكذلك الحقيقة القائلة إنه رغم المسافة الفاصلة الهائلة، ما زلنا ندرك أنفسنا من وجهة نظر عالم يشبه عالم آلهة الأولمب، أو عالم النزاعات المتفشية بين الآلهة، ذلك العالم الذي صوره هزيود.

وفي الأخير، أود أن أقول شيئاً ضافياً بشأن هيدجر. ففي رأيي إنه وضع هيجل في نهاية تاريخ الميتافيزيقا. إن تركيبة هيجل لا يمكن، بمعنى معين، تجاوزها. إن هجران المستوى التصوري الذي حصل في فلسفة القرن التاسع عشر يبدأ مع ألمع المفكرين في الجزء الأخير من ذلك القرن؛ وهو نيتشه. ومن المؤكد أنه كان، بطرائق عديدة، هاوياً على الأغلب، فهو لم يفهم الفلسفة الحديثة كثيراً، حتى إنه لم يقرأ كانط، بل قرأ بدلاً من ذلك كونو فيشر (1824-1907). إن انهيار إرث حيّ وتحوله في تاريخ الفلسفة؛ بمعنى أن يصبح سلسلة من الأنظمة الفلسفية هو أثر ذو دلالة بالغة. وإن اعتبار النظام شرطاً ضرورياً للفلسفة هو أمر كان يعَدّ موضع امتياز في القرن التاسع عشر وفي بواكير القرن العشرين. وفي أي حال، نستطيع أن ندرك إلى أي حد كان هيدجر مفكراً جذرياً حقاً عندما زعم أن الميتافيزيقا تغيرت

وتحولت من كونها أفق الثقافة الغربية إلى أن تكون ميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا سمّاها هيدجر «نسيان الوجود»، ووصفها بموجب هيمنة التقنية في جميع مجالات الثقافة الإنسانية، وهذا لا يشمل أوربا حسب، بل العالم بأسره. وهكذا، رأى هيدجر أشياء كثيرة بطريقة جديدة استهلت لنا ممكنات فكرية جديدة، وكذلك إمكانية ترك النصوص التي وصلتنا ـ ولغة الفن ـ أن تتحدث عن نفسها. فمع هيدجر كان الحال كما لو أن فضاءً جديداً قد بزغ. ومن دون شك، فإنه ليس من اليسير أن يتلمس المرء دربه في هذا الفضاء الجديد، وأن يستمر فيه. وهذا هو السبب الذي يدفعني إلى القول: كما أن أفلاطون لم يكن أفلاطونياً، كذلك هيدجر لا يمكن أن يعَدَّ مسؤولاً عن الهيدجريين.

مقتطفات بارمنيدس

في الطبيعة[1]

1. إن الأفراس التي تقلني ذهبت بي إلى حيث كان اندفاع روحي يدفعني، لقد انطلقت على طريق الألوهة الشهير، والذي يقود بنفسه الرجل العالم عبر كلّ المدن. لقد تمّ اقتيادي إلى هناك، وهناك أوصلتني الجياد المطهّمة البارعة التي كانت تجرّ عربتي. لقد كانت الحوريات تقود خطاي، والمحور المشتعل داخل الدواليب وقد كان يجرّه دولابان

(1) نعتقد بأن من المهمّ تثبيت نصّ بارمنيدس هذا ليتسنى للقارئ الرجوع إليه كلما دعته ضرورة إلى ذلك خلال قراءة هذا الكتاب لا سيما تحليلات غادامير في الفصلين الأخيرين. ولقد أخذنا هذا النصّ من حيث وضعه د. سهيل القش ملحقاً بترجمته كتاب نيتشه **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي** مع قليل من التصرف.

من كلّ جهة، كان يطلق صرخة الناي الحادّة، حين ألقت بنات هيليوس من يدها الستور التي كانت تغطي رأسها لتقودني إلى النور متخلّيةً عن مسكن الليل. هنا توجد الأبواب التي تشرف على طرق الليل والنهار. يوجد فوق جسر عرضي، وتوجد تحت عتبة حجرية. والباب المشيد موصد بدرف متينة. و (دايكه Dike) التي تقمع الأخطاء بقساوة، تحرس الأقفال المزدوجة الحركة. إن الحوريات التقتْها بعبارات لطيفة، وحصلت منها بمهارة على أن تبعد عن الباب المقفل المجهَّز بترباس. وانفتحت الدرف على مصراعيها، مزحلقة المفاصل بالاتجاه المعاكس في الحزقات المزيّنة بالنحاس والمزوّدة بمسامير وببكل. وتوّاً عبر الأبواب، على الطرق الواسع، قادت الفتياتُ الجيادَ والعربة. واستقبلتني الألوهية بعطف، أخذت يدي بيدها وكلمتني بهذه العبارت: «أيها الشاب الذي ترافقه الحوريات الخالدة، أنت الذي تأتي به هذه العربة إلى مقامنا، أهلاً وسهلاً بك! ذلك أنه ليس مصيراً مشؤوماً ذلك الذي جعلك تأخذ هذا الطريق البعيد جداً عن الطرق التي شقّتها الكائنات الفانية، بل هو حبّ العدالة والحقيقة. غير أنه يجب أن تكون على علم بكلّ شيء، بقلب الحقيقة المستدير والذي لا يلين، وبالآراء البشرية. يجب ألاّ تولي لهذه الآراء أية مصداقية حقيقية. غير أنه يجب أن تلمّ بها أيضاً لكي تعرف، عبر تحقيق يمتدّ إلى كلّ شيء وفي كلّ شيء، الحكمَ الذي يجب أن تكوّنه حول واقع هذه الآراء».

ابتعد بفكرك عن طريق البحث هذا، ولا تدع عادة التجارب المتعددة تحملك على إلقاء عيون عمياء على هذا الطريق، وآذان صمّاء وعبارات لغة فظّة. ولكن عليك أن تُحسن هذه المسألة مثار الجدل، والتي كلمتك لتوّي عنها، بواسطة التفكير، ولا يبقى أمام شجاعتك إلاّ طريق واحد.

2 . يبدو أنه يجب أن تتناول بفكرك، وبحزم، ما يفلت من نظرك وما يقع تحته على السواء، لن تنجح في قطع الوجود عن تواصله مع الوجود، بشكل أنه يهرب إلى الخارج ولا يتجمع.

3 . أبدأ، إذ إن لي عودة إلى هنا.

طريق الحقيقة

4 . 5 . إذن سأتكلم، وأنت اُصغِ واحفظ عباراتي التي ستعلمك ما هما طريقا البحث الوحيدان اللذان يمكن لنا تصوّرهما. الأول يقول إن الوجود موجود وإنه لا يمكن ألاّ يكون موجوداً. وإنه لطريق اليقين؛ لأنه يرافق الحقيقة. الطريق الآخر هو ليس الوجود موجوداً، واللاموجود هو بالضرورة موجود. إن هذا الطريق هو درب ضيّق لا يمكننا أن نتعلم عليه شيئاً. ذلك أنه ليس بإمكاننا أن ندرك اللاوجود بالفكر؛ لأنه خارج متناولنا، كما لا يمكننا أن نعبّر عنه بالعبارات، في الواقع إن الفكر والوجود هما نفس الشيء.

6 . من الضروري أن نقول ونفكر إن الوجود هو موجود؛ لأنه

الوجود، أما بالنسبة للاوجود فإنه ليس شيئاً، إنه لتأكيد أدعوك لأن تزنَه جيداً. أولاً ابتعد بفكرك عن طريق البحث هذا الذي أدنتُه لتوّي، وافعل نفس الشيء بالنسبة للطريق الذي يضع عليه هنا وهناك الرجال الجهلة، إن لهذا الطريق وجهاً مزدوجاً. إنّ حرج فكرهم يدفع فكرهم الحائر في كلّ الاتجاهات، إنهم ينجرون كالصمّ والعميان والأغبياء، وكالجمهور العديم التفكير الذي يعتبر أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء. يقوم رأيهم على أنه يوجد في كلّ شيء طريق يتناقض مع ذاته.

7 . لا مجال للشكّ إنه لن يكون بإمكانهم أبداً أن يبرهنوا لك وجود اللاوجود، وأنت ابتعد بتفكيرك عن طريق البحث هذا.

8 . يبقى لنا طريق واحد للسير: الوجود هو موجود. ويوجد حشد من الإشارات التي تؤكد أن الوجود ليس مخلوقاً وليس فانياً، لأنه وحده الكامل، الثابت والأبدي، ليس بإمكاننا أن نقول إنه كان أو إنه سيكون، لأنه يوجد في نفس الوقت وكلياً في اللحظة الراهنة، واحداً، مستمراً، في الواقع، أية ولادة يمكن أن ننسب إليه؟ كيف وبأية وسيلة يمكن أن نبرّر نموّه؟ لن أدعك تقول أو تفكر أنه يمكن تبرير نموّه باللاوجود. ذلك أنه لو جاء من لا شيء، فأية ضرورة حتّمت ظهوره متأخراً أو باكراً؟ في الواقع، ليس للوجود لا ولادة ولا بداية. وهكذا فإنه من الضروري إذن أن يكون حتماً وإلاّ فلا يكون إطلاقاً. لن

يكون بإمكان أية قوة إقناعنا بالقول إنه يمكن أن يولد من اللاوجود شيء إلى جنبه. وهكذا فإن (دايكه DIKE) لا تفلت قيودها ولا تسمح لها بالولادة ولا بالموت، بل تتمسك بحزم بما هو موجود. وبهذا الصدد، فإن الحكم يتمحور حول هذا المأزق: أو هو موجود، أو ليس موجوداً. من المسلَّم به إذن ـ ومن المستحيل أن نفعل غير ذلك ـ أنه يجب أن نتخلى عن الطريق الذي لا يمكن أن نعقله أو أن نسمّيه، لأنه ليس الطريق الصحيح. ينتج عن ذلك أنه يبقى لنا الطريق الآخر وهو الذي يطابق الواقع. فكيف يمكن إذن للوجود أن يأتي إلى الوجود في المستقبل؟ أو كيف جاء إلى الوجود في الماضي؟ فلو أتى إلى الوجود، لما كان موجوداً. وسيكون الأمر كذلك لو كان عليه يوماً أن يوجد. وهكذا ينطفئ التوالد، ويصبح الهلاك مستحيلاً.

يضاف إلى ذلك أن الوجود ليس قابلاً للانقسام، لأنه بكامله متماثل مع ذاته، أنه لا يطرأ عليه لا ازدياد، وهذا ما يتناقض مع تماسكه، ولا نقصان، بل هو ممتلئ كلياً بالوجود، وهو أيضاً متواصل كلياً، نظراً لأن الوجود ملاصق للوجود.

وهو، من جهة أخرى، ثابت مقيّد بقبضة علاقات قوية، إنه بدون بداية وبدون نهاية؛ لأننا رفضنا كلياً فكرة ولادته وموته، وهي الفكرة التي تنفر منها قناعتنا وإحساسنا بالحقيقة. إنه يرقى متماثلاً مع ذاته في نفس الحالة وبذاته.

وهكذا يبقى ثابتاً في نفس المكان؛ ذلك أن الضرورة القوية تقيّده بشدّة داخل حدودها التي تطوّقه من جميع الجهات، ولا يمكن بالتالي للوجود أن يكون لامتناهياً، إذ لا ينقصه في الواقع شيء، ولو كان متناهياً لافتقد إلى كلّ شيء.

إن فعل الفكر وموضوعه يختلطان بدون الوجود، الذي يتلفظ بالفكر من داخله، لا يمكن أن نجد فعل الفكر، إذ لا يوجد ولن يوجد أبداً شيء خارج الوجود نظراً لأن المصير قد قيّده بطريقة أصبح معها وحيداً وثابتاً. وهكذا إذن فإن كلّ هذه الأشياء ليست سوى أسماء أطلقتها الكائنات الفانية بسرعة تصديقها المعهودة، ولادة وموت، وجود ولاوجود. تغيير مكان وفساد ألوان برّاقة.

ولأن للوجود حدّاً أقصى فإنه كامل، يشبه كتلة كرة مستديرة بشكل جيد، متوازنة في كلّ مع نفسها. لابد في الواقع من أن لا يكون، ولا في أي مكان، قابلاً للزيادة أو للنقصان. إذ لا شيء يستطيع أن يمنعه أيضاً من الاتساع، ولا شيء من الوجود يستطيع أن يكون زائلاً هنا وناقصاً هناك من الوجود، ذلك أن كلّ شيء فيه محرَّم. إن النقطة التي يتساوى انطلاقاً منها في جميع الاتجاهات تتجه أيضاً نحو حدوده.

طريق الظنّ

إنني أختتم هنا عباراتي الجديرة بالثقة وأفكاري حول

الحقيقة. تعلَّم الآن آراء الكائنات الفانية، بالإصغاء إلى الترتيب المخيّب لشرحي.

إن الرجال، في فكرهم، قد قرروا التمييز بين وجهين للأشياء، أحدهما يجب ألاّ يسمى، إنهم بذلك بالذات يبتعدون عن الحقيقة. لقد حكموا أنهما كانا شكلياً متناقضين، وأعطوهما خصائص مختلفة. من جهة، النار التي تمدّ لهيبها في الهواء، النار الملائمة، الخفيفة جداً، والمتماثلة مع ذاتها من كلّ الجهات، ولكنها مختلفة عن الآخر من جهة أخرى، ما هو بالضبط نقيض للنار، الليل المظلم، جسم سميك وثقيل. سأعرض لك العلاقات المحتملة بين هذين الشيئين، لكي لا يتفوّق عليك أبداً فكر أي كائن فانٍ.

9 . لأن كلّ شيء يسمى نوراً وليلاً، ولأن ما ينبثق عن قدرة كلّ شيء قد طبق تارة على هذا وتارة على ذاك، فإن كلّ الكون مليء بالنور والظلام معاً، وكذلك بالليل، وهي عناصر متساوية فيما بينها، نظراً لعدم وجود أي شيء مشترك بين الواحد والآخر.

10 . 11 . ستتعرف على مادة الفضاء، الكواكب التي تشكل في الأثير النتائج المضيئة لمشعل الشمس الصافي، كما ستتعرف على أصل هذه الكواكب، ستتعرف على الأعمال المتجوّلة للقمر المستدير وعلى طبيعته، ستتعرف أيضاً على الفضاء الذي يحيط بكلّ شيء، على ولادته، وبأية طريقة فرضت عليه الضرورة التي تحكمه أن يحفظ الحدود

القصوى للكواكب، وكيف باشرت بالوجود والأرض، الشمس، القمر والأثير الذي ينتمي إليها جميعاً، والأولمب الأكثر تراخياً، وقوة النجوم المحرقة.

12 . إن الحلقات الأضيق ممتلئة بالنار بدون امتزاج، ثمّ تأتي حلقات الليل وينتشر وسطها من اللهب، وسط هذه الحلقات توجد الألوهية التي تحكم كلّ شيء. إنها تشرف، في كلّ مكان، على الولادة المخيفة، دافعة الأنثى للاتحاد بالذكر والذكر بالأنثى.

13 . أولاً، قبل كلّ الآلهة، خلقت (إيروس EROS).

14 . لامعاً أثناء الليل، وتائهاً حول الأرض.

15 . متجهاً بنظره دائماً نحو أشعة الشمس الساطعة.

16 . كالمزيج الذي يحكم الجسد والأعضاء، هكذا يظهر فكر الرجال، إنه نفس الشيء، للجميع ولكلّ واحد، الذكاء وطبيعة جسد الرجال والفكر هو الذي يسيطر.

17 . الفتيان إلى اليمين، والفتيات إلى اليسار.

18 . وهكذا ترى، بالنسبة للظنّ، ما وجد وما يوجد، ثمّ سينمو كلّ شيء وسيموت، وقد أطلق الرجال اسماً خاصاً على كلّ واحد من هذه الأشياء.

ثبت بالمصطلحات المهمّة

ذاكرة (إغريقية)	anamnesis
نفس (لاتينية)	anima
بدء (إغريقية)	archê
كون	cosmos
صانع	demiurge
جدل	dialectic
رأي (إغريقية)	doxa
آراء الفانين (إغريقية)	doxai brotôn
جمع الأقوال	doxography
شكل، صورة (إغريقية)	eidos
أدب ملحمي	epic literature
شعر ملحمي	epic poetry
خبرة (تجربة)	experience
تكوين	genesis
النزعة الهللينية (انتشار الثقافة والفكر الإغريقيين بعد الإسكندر الكبير في القرن الرابع)	Hellensim
هرمنوطيقا (نظرية التأويل)	hermeneutics
تاريخانية	historicism
مادة (إغريقية: أصلاً الخشب، الغابة)	hyle
كلمات	logoi
كلمة (من بين معانٍ كثيرة)	logos
حكاية، قصة (إغريقية)	mythos

محايد (من حيث الجنس في اللغة)	neuter
قانون، عرف (إغريقية)	nomos
عقل	nous
الواحد	Onethe
أنطولوجيا (فلسفة الوجود)	ontology
ظاهراتية	phenomenology
طبيعة، وجود (إغريقية)	physis
مبدأ (لاتينية)	principium
نفس، ذهن (إغريقية)	psyche
الرّواقية	stoicism
بنية (كمفهوم فلسفي عند كانط ودلتاي)	structure
فنّ، براعة، مهارة (إغريقية)	technê
غائية	teleology
موت (إغريقية)	thanatos
لاهوت	theology

ثبت الأعلام

أبوللودوروس: 46.

إبيكارموس: 87.

أرخميدس: 29.

أرخيتاس: 76.

أرسطو: 7، 11، 17، 29، 30، 32، 34، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 61، 65، 67، 73، 76، 75، 78، 81، 82، 89، 90، 93، 99، 100، 103، 105، 106، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 124، 125، 126، 130، 142، 144، 157، 163، 180، 181.

الإسكندري، كليمنت: 167.

أطيفرون: 84.

أفلاطون: 7، 9، 14، 15، 29، 36، 40، 41، 42، 43، 44، 48، 49، 51، 52، 53، 54، 56، 57، 58، 59، 61، 62، 65، 66، 67، 68، 70، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 110، 111، 116، 118، 123، 124، 126، 141، 142، 144، 164، 166، 170، 174، 180، 187، 190.

إقليدس: 29.

إكزينوفان: 48، 90، 91، 104، 113، 135، 136، 145.

الأكويني، توما: 145.

إمبادوقليس: 44، 51، 86، 87، 91، 92، 112، 133.

أنتيفون: 120.

أنكساغوراس: 15، 62، 71، 112، 114.

أنكسيمندر: 46، 51، 112، 113، 114، 117، 118، 126، 127، 130، 131، 132، 133، 134، 137، 151، 153، 156، 162.

أنكسيمينيس: 46، 112، 113، 117، 118، 126، 131، 134.

أودسيوس: 49.

أوغسطين: 50، 137.

أونترشتاينر، ماريو: 87.

إيخقراطس: 62.

إيكهارت، مايستر: 82.

بارمنيدس: 14، 25، 30، 45، 51، 83، 87، 90، 110، 111، 116، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 149، 150، 152، 155، 157، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 172، 175، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 185، 186، 187.

براندس، كرستيان أوغست: 10.

برنت، جون: 115.

بروتوغوراس: 86، 87.

بروكر، يوهان ياكوب: 184.

بوبر، كارل: 29، 31.

بونتيكوس، هيراكليدس: 53.

بويدر، هربرت: 178.

ثيودوروس القوريني: 86.

ثيوفراسطس: 87، 185.

جول، كارل: 145.

جيسر، كونراد: 9.

دلتاي، فلهلم: 17، 21، 26، 27، 28، 29، 34، 38، 113.

ديكارت: 37.

ديرلمير، فرانز: 130.

ديلز، هرمان: 41، 42، 113، 136، 142، 143، 144، 146.

ديمقريطس: 28، 29، 31، 133.

ديوجينيس الأبولوني: 115، 127، 134.

ديوجينيس اللائرسي: 104.

ديونيسيوس: 50، 97.

رايتهارت، كارل: 13.

راينهاردت: 179.

روبن، ليون: 9.

ريفن: 43.

زيلر، إدوارد: 21، 24، 25.

زينوفان: 48.

زينزن: 170، 178.

سارتر، جان بول: 39.

ستيفانوس، هنري إستين: 184.

سقراط: 6، 7، 8، 10، 12، 17، 19، 22، 23، 26، 27، 28، 30، 40، 41، 42، 43، 45، 48، 49، 51، 52، 54، 55، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 77، 78، 81، 83، 86، 87، 91، 92، 93، 104، 105، 106، 116، 121، 123، 170، 183، 188.

سمبلقيوس: 42، 72، 110، 127، 129، 177.

سنيل، برونو: 13.

سوفوكليس: 67.

شكسبير: 67.

شلايرماخر: 7، 9، 10، 17، 23، 25.

شوبنهاور: 129، 130، 151.

شيلر، ماكس: 34.

طاليس: 6، 12، 14، 17، 45، 46، 84، 86، 89، 112، 114، 115، 117، 118، 126، 127، 131، 134.

غاليلو: 29.

غومبيرز، ثيودور: 113.

فابريشيوس، يوهان ألبرت: 184.

فرانك، إرك: 53.

فرانكل، هيرمان: 181.

فيبر، ماكس: 17.

فيتجنشتين: 86.

فيثاغورس: 51، 91، 135.

فيخته: 59، 186.

فيشر، كونو: 189.

فيلولاوس: 53، 76.

فوكو، ميشيل: 18.

كارستين، سيمون: 146.

كالوجيرو، جويدو: 179.

كـانـط: 8، 26، 33، 56، 58، 59، 73، 186، 189.

كرامر، هانز جوكم: 9.

كْرِك: 43.

كروجر، جيرهارد: 187.

كوهن، هرمان: 30.

كيركجارد: 97.

لايبنتز: 33، 61.

لوتسه: 34.

لوثر، مارتن: 32، 137.

لوكريتوس: 184.

ليك، أندري: 115.

مارزونر، أوغستينو: 166.

مِلْ، جون ستيوارت: 38.

موندولوف، رودولف: 24.

مينيكسينوس: 66.

نيتشه: 12، 50، 64، 145، 151، 189.

هارتمان، نيقولاي: 34.

هـزيـود: 12، 47، 91، 93، 141، 144، 145، 188، 189.

هوسيرل: 101.

هـومـيـروس: 6، 12، 14، 45، 47، 50، 78، 87، 91، 141، 142، 170، 176، 178، 188.

هيـجـل: 7. 8، 9، 12، 23، 24، 25، 45، 58، 59، 63، 64، 95، 97، 98، 99، 100، 154، 182، 186، 189.

هيـدجـر: 13، 101، 119، 127، 130، 164، 168، 176، 186، 187، 188، 190.

هيرقليطس: 25، 30، 43، 44، 45، 46، 87، 91، 92، 139، 140، 142، 143، 144، 165، 172، 173، 174، 188.

هيرودوت: 47.

وايتهيد، ألفرد نورث: 86.

يـسـوع: 50، 74، 75، 76، 77، 78، 81، 82، 87، 89، 90، 91، 93، 94، 96، 97، 99.

ييغر، فارنر: 47، 48، 133.

المحتويات

الفصل الأول: معنى البداية 5

الفصل الثاني: المدخل الهيرمنوطيقي للبداية 21

الفصل الثالث: أساس متين: أفلاطون وأرسطو 41

الفصل الرابع: حياة ونفس: محاورة فيدون 55

الفصل الخامس: النفس بين الطبيعة والروح 69

الفصل السادس: من النفس إلى اللوغوس محاورتا ثياتيتوس
والسفسطائي 85

الفصل السابع: المقترب الأرسطي في جمع الأقوال 103

الفصل الثامن: الفكر الأيوني في علم الطبيعة الأرسطي 123

الفصل التاسع: بارمنيدس وآراء الفانين 141

الفصل العاشر: بارمنيدس والوجود 161

مقتطفات بارمنيدس 191

ثبت بالمصطلحات المهمّة 199

سيرة المترجمين

■ علي حاكم صالح:

أكاديمي عراقي ومترجم، متخصص في الفلسفة الحديثة.

■ د. حسن ناظم: أكاديمي عراقي (ناقد ومترجم) متخصص في الأدب العربي الحديث والنظرية الأدبية الحديثة، صدر له:

* مفاهيم الشعرية (دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم).
* البنى الأسلوبية: دراسة «أنشودة المطر» للسياب.

■ ترجما معاً:

* ستّ محاضرات في الصوت والمعنى، رومان ياكوبسون.
* نقد استجابة القارئ، تحرير جين تومبكتر.
* نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، تأليف هيو سلفرمان.
* الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، رومان ياكوبسون.

■ لهما قيد الطبع:

* القارئ في النص: مقالات في الجمهور، تحرير سوزان سليمان وإنجي كروسمان.
* عالم جامح: كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، إنطوني جدنز.

■ ويعكفان الآن على ترجمة كتاب

* غادامير «حقيقة ومنهج»، الذي سيصدر عن «دار الكتاب الجديد».

بداية الفلسفة

في هذا الكتاب، يؤمن غادامير بأن موضوعة بداية الفلسفة اليونانية تلامس مشكلات الثقافة الغربية الراهنة. فهذه الثقافة لا تجد نفسها في حالة تغير جذري حسب، إنما ثمة غياب أو انعدام الثقة بالنفس حسب تعبير غادامير.

وبوسعنا أن ندرج ما يسميه غادامير حالة غياب الثقة بالنفس ضمن تفسيره للثقافة الغربية التي يهددها ما يمكن تسميته هيمنة التنظيم التقني والعلمي، وتغلغل هذا في جميع أوصال الوجود الغربي، فضلاً عن سيادة العناية المفرطة بالمنهج التي قادت إلى انزراع ثنائية الذات الموضوع في تربة هذا الوجود.

وهذا كله أفضى إلى تآكل الإحساس بالحياة والشعور بالانطلاق، وهما إحساس وشعور كانا أمْيَز ما يميز المغامرة الفكرية التي يؤولها غادامير في محاضراته هذه.

S.R.
مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
29 ريال

ISBN 9959-29-111-1
9 799959 291119

دار الكتاب الجديد المتحدة
اوتوستراد شاتيلا - الطيونة، شارع هادي نصر الله - بناية فرحات وحجيج طابق 5
خليوي: 03/933989 - هاتف وفاكس 00961/1/542778

توزيع: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية - زاوية الدهماني - السوق الأخضر
هاتف: 3338571 - 4449903 - 00218.21/4448750 فاكس: 00218.21/4442758
ص. ب: 13498 طرابلس - الجماهيرية العظمى